PARADIGME

Edmund Husserl

Meditaţii carteziene

HUMANITAS

PARADIGME

EDMUND HUSSERL s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosznitz, într-o familie israelită aparţinînd burgheziei mijlocii. Urmează liceul la Olmütz. Se înscrie apoi la universitatea din Leipzig, unde va studia cursurile de matematici, fizică, astronomie şi filozofie, iar în 1878 se decide pentru matematici la universitatea din Berlin. În 1883, este numit asistentul prof. Weierstraß la universitatea berlineză, dar un an mai tîrziu se mută la Viena. În 1887 debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl, fiind numit conferenţiar la universitatea din Halle. În această perioadă, prinde contur proiectul fenomenologiei transcendentale care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii. În 1901, este numit profesor extraordinar la universitatea din Göttingen. Între 1901 şi 1905, în mediul german se afirmă tot mai puternic fenomenologia, ceea ce duce la creşterea prestigiului lui Husserl. În 1906 devine profesor titular al universităţii din Göttingen. Primul război mondial aduce adevărate tragedii în sînul familiei sale, ceea ce-l face pe filozof să se retragă într-o deplină solitudine. Dar în 1916 este numit profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaştere a meritelor sale excepţionale pe tărîm filozofic. În 1929, este ales membru corespondent al mai multor academii şi societăţi de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie şi Franţa. În 1932, este ales membru corespondent al cunoscutei *Académie des Sciences morales et politiques* din Paris. Debutul regimului naţional-socialist marchează pentru Husserl o etapă de lipsuri şi umilinţe. În 1933, este radiat din rîndul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universităţi şi exercitarea unor funcţii publice. Autorităţile revin apoi asupra deciziei, permiţînd reintegrarea lui în corpul profesoral. E radiat a doua oară din rîndul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* obligă regimul naţional-socialist să revină din nou asupra deciziei. Se stinge din viaţă în 1938.

Cîteva din lucrările publicate în timpul vieţii sînt: *Logische Untersuchungen, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Opera sa postumă cuprinde o mare cantitate de manuscrise, dintre care cele mai multe au apărut în cadrul seriei de opere complete *Husserliana* care are pînă acum 29 de volume.

EDMUND HUSSERL

MEDITAŢII CARTEZIENE

O INTRODUCERE ÎN FENOMENOLOGIE

Traducere, cuvînt înainte şi note de
AURELIAN CRĂIUŢU

HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1994

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

EDMUND HUSSERL
CARTESIANISCHE MEDITATIONEN
ediţie îngrijită de Elisabeth Ströker
Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977

© HUMANITAS, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0471-8

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE 9

I. Viaţa 9
II. Opera 14
III. Meditaţiile carteziene în ansamblul operei lui Husserl .. 20

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI 25

MEDITAŢII CARTEZIENE

INTRODUCERE 31

1. Meditaţiile lui Descartes ca prototip al reflecţiei filozofice de sine 31
2. Necesitatea unui nou început radical în filozofie 33

Meditaţia întîi

DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL 37

3. Revoluţia carteziană şi ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a ştiinţei 37
4. Dezvăluirea sensului final al ştiinţei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic 39
5. Evidenţa şi ideea de ştiinţă veritabilă 41
6. Diferenţierile evidenţei. Cerinţa filozofică a unei evidenţe apodictice şi originare 44
7. Evidenţa existenţei lumii nu este apodictică; includerea ei în cadrul răsturnării carteziene 47
8. *Ego cogito* ca subiectivitate transcendentală 48
9. Importanţa evidenţei apodictice a lui „eu exist“ 52
10. Digresiune. Eroarea lui Descartes în privinţă orientării transcendentale 54
11. Eul psihologic şi eul transcendental. Transcendenţa lumii 55

Meditaţia a doua

DEZVĂLUIREA CÎMPULUI DE EXPERIENŢĂ TRANSCENDENTAL DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE 58

12. Ideea unei întemeieri transcendentale a cunoaşterii 58
13. Necesitatea excluderii pentru început a problemelor referitoare la importanţa cunoaşterii transcendentale 60
14. Fluxul cogitaţiilor. Cogito şi cogitatum 62
15. Reflecţia naturală şi reflecţia transcendentală 65
16. Digresiune. Necesitatea de a porni de la *ego cogito*, atît în cazul reflecţiei transcendentale, cît şi în cazul celei psihologice 69
17. Caracterul bilateral al investigării conştiinţei ca o problemă corelativă. Direcţii ale descrierii. Sinteza ca formă originară a conştiinţei 71
18. Identificarea ca o formă fundamentală a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental 73
19. Actualitatea şi potenţialitatea vieţii intenţionale 76
20. Caracterul particular al analizei intenţionale 78
21. Obiectul intenţional în calitate de „ghid" transcendental 82
22. Ideea unităţii universale a tuturor obiectelor şi sarcina clarificării constituirii lor 85

Meditaţia a treia

PROBLEMELE CONSTITUTIVE. ADEVĂR ŞI REALITATE 88

23. Clarificarea conceptului de constituire transcendentală prin introducerea noţiunilor de „raţiune" şi „nonraţiune" 88 89
24. Evidenţa ca dat originar şi variantele sale 91
25. Realitate şi cvasirealitate .....
26. Realitate considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente 91
27. Evidenţa habituală şi evidenţa potenţială. Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent" 92
28. Evidenţa prezumtivă a experienţei lumii. Lumea ca idee corelativă a unei evidenţe empirice perfecte 93
29. Regiunile ontologice formale şi materiale ca indici ai sistemelor transcendentale de evidenţe 95

Meditaţia a patra

DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL 97

30. *Ego*-ul transcendental — inseparabil de trăirile sale..... 97
31. Eul ca pol identic al „trăirilor conştiinţei“ 98
32. Eul ca substrat de habitualităţi..... 98
33. Concreteţea deplină a eului în calitate de monadă şi problema autoconstituirii sale..... 100
34. Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentală ca analiză eidetică..... 101
35. Excurs în domeniul psihologiei eidetice 105
36. *Ego*-ul transcendental ca univers al formelor posibile de experienţă. Legile esenţiale care determină composibilitatea trăirilor conştiinţei în coexistenţa şi succesiunea lor 106
37. Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice 108
38. Geneza activă şi cea pasivă 110
39. Asocierea ca principiu al genezei pasive 113
40. Trecerea către problema idealismului transcendental.... 115
41. Veritabila autoexplicitare fenomenologică a lui *ego cogito* ca „idealism transcendental“..... 116

Meditaţia a cincea

DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE DE EXISTENŢĂ CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ..... 123

42. Expunerea problemei referitoare la experienţa alterităţii contra obiecţiei de solipsism 123
43. Modul ontic-noematic în care celălalt este dat: ghid transcendental pentru teoria constitutivă a experienţei alterităţii..... 125
44. Reducţia experienţei transcendentale la sfera proprie a *ego*-ului 127
45. *Ego*-ul transcendental şi apercepţia de sine ca om psiho-fizic redus la sfera sa proprie..... 134
46. Sfera proprie ca sferă a actualităţilor şi potenţialităţilor fluxului de trăiri ale conştiinţei 135
47. Obiectul intenţional aparţine sferei proprii monadice şi pe deplin concrete a *ego*-ului. Transcendenţa imanentă şi lumea primordială..... 138
48. Transcendenţa lumii obiective ca transcendenţă superioară în raport cu cea primordială 140

49. Schiţarea desfăşurării analizei intenţionale a experienţei alterităţii 142
50. Intenţionalitatea mediată a experienţei alterităţii ca „aprezentare" (apercepţie prin analogie) 144
51. Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienţei alterităţii 147
52. Aprezentarea ca mod de experienţă cu un stil propriu de confirmare 149
53. Potenţialităţile sferei primordiale şi funcţia lor constitutivă în apercepţia celuilalt 152
54. Explicitarea sensului aprezentării în experienţa alterităţii 153
55. Formarea comunităţii de monade şi prima formă a lumii obiective: natura intersubiectivă 156
56. Constituirea gradelor superioare ale comunităţii intermonadologice 165
57. Clarificarea paralelismului dintre explicitarea vieţii psihice şi explicitarea egologică transcendentală 168
58. Structura problemelor analizei intenţionale a comunităţilor intersubiective superioare. Eul şi universul său 169
59. Explicitarea ontologică şi locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendentale constitutive 174
60. Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienţei alterităţii 177
61. Problemele tradiţionale ale „originii psihologice" şi clarificarea lor fenomenologică 179
62. Caracteristica de ansamblu a explicitării intenţionale a experienţei alterităţii 186

CONCLUZIE 191

63. Sarcina unei critici a experienţei transcendentale şi a cunoaşterii transcendentale 191
64. Cuvînt de încheiere 192

NOTE ŞI COMENTARII 198

BIBLIOGRAFIE 235

GLOSAR 241

CUVÎNT ÎNAINTE

I. Viaţa

Edmund Husserl s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosznitz (Moravia), într-o veche familie israelită aparţinînd burgheziei mijlocii. Tatăl său era un comerciant prosper de haine şi stofe şi el a exercitat o influenţa puternică asupra fiului său.

La vîrsta de zece ani, Edmund Husserl intră la liceul din Olmütz, un mic orăşel universitar apropiat de localitatea natală. Manifestă un interes aparte pentru matematici şi ştiinţe în general, terminînd cu brio studiile secundare în iunie 1876.

Se înscrie apoi la Universitatea din Leipzig, unde va urma cursuri de matematici, fizică, astronomie şi filozofie. În 1878, se decide pentru matematici şi părăseşte oraşul Leipzig pentru a se înscrie la universitatea din Berlin, atras de prezenţa acolo a unor nume celebre precum Kronecker (în teoria numerelor) şi Weierstraß (în analiza matematică). Alături de cei doi, o influenţă puternică va exercita asupra viitorului fenomenolog şi profesorul său de filozofie, Paulsen. Sub conducerea directă a lui Weierstraß, Husserl începe să redacteze o teză asupra calculului variaţiilor, pe care o va definitiva la Viena între 1881 şi 1883.

Imediat după susţinerea tezei, este numit asistentul lui Weierstraß la universitatea din Berlin. Din păcate, bolnav fiind, acesta din urmă nu mai poate ţine cursuri, astfel încît Husserl părăseşte din nou Berlinul, pentru a reveni la Viena în 1884.

Mediul intelectual fascinant al marelui oraş se va dovedi în curînd extrem de benefic pentru cariera lui Husserl. Aici el îl va întîlni pe Franz Brentano, filozoful care va fi o revelaţie pentru viitorul fenomenolog, aflat încă în căutarea unui drum personal. Sub influenţa lui Brentano, se converteşte la psihologia descrip-

tivă. Curînd însă, tînărul discipol va simţi nevoia să se delimiteze în anumite privinţe de maestrul său, rămînînd totuşi ataşat de acesta. Calitatea umană a lui Brentano a fost decisivă în această privinţă: relaţiile dintre ei sînt în realitate raporturile dintre doi prieteni, Husserl fiind primit adesea în familia filozofului.

Deşi relativ puţin preocupat de problemele religioase, Husserl citeşte acum la îndemnul unui prieten, Gustav Albrecht, *Noul Testament*. Lectura sa îl determină să se convertească la luteranism în 1886; botezul are loc la Viena, iar naş îi este chiar prietenul său.

În 1887, se căsătoreşte cu Malvine Charlotte Steinscheider, originară şi ea din Prosznitz dintr-o familie israelită şi convertită cu puţin timp înaintea mariajului la creştinism. Din această căsătorie vor rezulta trei copii.

În acelaşi an însă, debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl. Este numit *Privatdozent* (conferenţiar) la universitatea din Halle, unde va lucra cu Carl Stumpf. Va rămîne aici pînă în 1901, cînd se va stabili la Göttingen.

În 1891 publică primul volum din *Philosophie der Arithmetik* (Filozofia aritmeticii). Cartea, impregnată încă de spiritul lui Brentano, va atrage cîteva critici din partea logicienilor şi matematicienilor ortodocşi. După un schimb de scrisori cu marele logician G. Frege, Husserl se decide să aprofundeze lucrările logicienilor contemporani, pentru a-şi întemeia cît mai riguros cu putinţă propriul său demers ştiinţific.

Urmează zece ani de lucru intens, la capătul cărora Husserl publică cele două volume din *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice). Primul volum apare în 1900, iar al doilea un an mai tîrziu. O dată cu această operă prinde contur proiectul fenomenologiei transcendentale care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii. Husserl este conştient de originalitatea demersului său, iar reacţiile favorabile la apariţia cărţii sale au darul de a-l încuraja în continuarea proiectului său ambiţios. Speră să primească o ofertă din partea universităţii din Viena, pentru a-i urma la catedră lui E. Mach. Aşteptarea sa este însă neîmplinită, dar curînd i se oferă o compensaţie, fiind numit profesor extraordinar la universitatea din Göttingen (în 1901).

Perioada cuprinsă între 1901 şi 1905 se caracterizează prin afirmarea fenomenologiei în mediul german, ceea ce contribuie la

creşterea prestigiului lui Husserl. La München şi Göttingen se constituie în 1903 cercuri fenomenologice, pentru care opera lui Husserl va fi un punct de reper esenţial. În jurul lui, se adună acum cîţiva discipoli care vor deveni peste ani nume consacrate: A. Koyré, E. Stein, R. Ingarden.[1] În plan interior, Husserl traversează în acest interval (cu deosebire între 1905–1906) o perioadă de clarificări, de întrebări incomode şi de incertitudini. Confuzia interioară despre care nu ezită să le vorbească celor mai intimi prieteni ai săi (în special, lui Albrecht şi Brentano) este strîns legată de dificultatea găsirii adevăratului drum către fenomenologia transcendentală (de la o fenomenologie descriptivă la un idealism transcendental).

În 1906, devine profesor titular al universităţii din Göttingen. În această perioadă îl vizitează pentru ultima dată pe Brentano, retras la Florenţa. Lucrează mult şi publică puţin, dar cu toate acestea, fiecare dintre articolele sale va marca o dată în biografia lui.

În 1907 (aprilie-mai), ţine un curs despre fenomenologie, în care apare pentru prima dată o idee explicită despre reducţia fenomenologică. Intră acum în relaţii epistolare cu P. Natorp şi W. Dilthey.

În 1911, apare *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filozofia ca ştiinţă riguroasă), în care atacă tezele pozitiviste şi historiciste. Avem de-a face în fapt cu un adevărat „discurs asupra metodei", o veritabilă introducere în fenomenologie sau, mai exact, o încercare de „vulgarizare" a acesteia (după propria mărturisire a lui Husserl, dintr-o scrisoare trimisă la 3 august 1929 lui Misch). Rickert, Simmel şi Dilthey, pentru a nu cita decît cele mai mari nume, întîmpină apariţia cărţii cu interes, trimiţînd scrisori autorului.

---

[1] Edith Stein a fost o apariţie extrem de originală în mijlocul cercului fenomenologic. Destinul său a fost cu totul singular, din moment ce ea a parcurs în cîteva decenii drumul de la fenomenologia transcendentală la martirajul suprem. Asistentă a lui Husserl şi autor al cîtorva cărţi foarte interesante (*Zum Problem der Einfühlung* în 1917, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* în 1922 sau *Eine Untersuchung über den Staat* în 1925), Edith Stein se converteşte ulterior la creştinism şi intră în viaţa monahală, pentru a dispărea în condiţii tragice în timpul celui de-al doilea război mondial.

Doi ani mai tîrziu, în 1913, Husserl publică o altă carte importantă, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică, I). Această carte apare în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editat de Husserl, M. Geiger, A. Reinach, A. Phänder, M. Scheler. Concepută ca o introducere generală în fenomenologia pură, ea pune aproape toate problemele majore ale fenomenologiei transcendentale. Reducţia transcendentală ocupă aici un loc privilegiat, alături de analiza corelaţiei dintre noemă şi noesă ş.a.m.d. *Ideen, I* reprezintă astfel punctul final al unei întregi evoluţii care se întinde pe parcursul unui deceniu de activitate intensă; în acelaşi timp însă, această carte este doar o etapă intermediară pe drumul constituirii depline a fenomenologiei transcendentale, pe care Husserl nu va înceta să-l parcurgă pînă la sfîrşit.

Războiul care se declanşează în 1914 va marca începutul unei serii de încercări dure pentru filozoful german. Cel mai tînăr fiu al său, Wolfgang, este rănit şi moare în 1916, iar Gerhart, fiul său cel mai mare, este şi el rănit grav în anul următor. Husserl se retrage într-o deplină solitudine, foarte afectat de moartea fiului său. Iar anul 1917 va marca şi dispariţia mamei sale cu care se afla în relaţii foarte strînse. Este numit în martie 1916 profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaştere şi consacrare a meritelor sale excepţionale în plan filozofic. Trăieşte dramatic destinul tragic al patriei sale, refuzînd însă în acelaşi timp să cadă pradă ispitelor unui naţionalism agresiv şi primar.

În 1922 este invitat să conferenţieze la Londra. Un an mai tîrziu, refuză invitaţia de a se stabili la Berlin, preferînd să rămînă în mediul calm al micului oraş universitar de provincie unde este înconjurat de prieteni devotaţi. Între aceştia, un loc important îl ocupă Martin Heidegger, care-i va dedica lui Husserl în 1927 prima ediţie din *Sein und Zeit*. Un an mai tîrziu, tot el va publica un curs al lui Husserl intitulat *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*.

În 1928 îi apare în *Encyclopedia Britannica* un studiu despre fenomenologie. Abia în 1929 va încredinţa tiparului o nouă carte, *Formale und transzendentale Logik* (Logica formală şi transcendentală). În luna februarie a aceluiaşi an, este invitat să conferen-

ţieze la Sorbona, unde va ţine cunoscutele sale *Pariser Vorträge* (Conferinţe pariziene), care reprezintă o introducere sistematică (încă una) în fenomenologia transcendentală. Aceste conferinţe vor sta la baza redactării celebrelor *Cartesianische Meditationen* (Meditaţii carteziene).

În acelaşi an, este ales membru corespondent al mai multor academii şi societăţi de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie şi Franţa. Deşi se pensionase în 1928 lăsînd postul său lui Heidegger, continuă totuşi să mai ţină cîteva cursuri pînă în 1930, cînd sănătatea sa devine brusc şubredă. Colaborează strîns în această perioadă cu E. Fink şi E. Levinas (ultimul, traducător în franceză al *Meditaţiilor carteziene* care vor apărea în 1931 la Paris — textul german va apărea abia peste 19 ani!). În 1930 publică *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Postfaţă la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pură).

În 1932 conferenţiază la Berlin, Frankfurt şi Halle. Este ales membru corespondent al cunoscutei *Académie des Sciences morales et politiques* din Paris.

Începînd cu 1933, Husserl intră într-o nouă fază critică a existenţei sale. Debutul regimului naţional-socialist marchează o etapă de privaţiuni şi umilinţe. În mai, este radiat din rîndul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universităţi şi exercitarea unor funcţii publice. În mod surprinzător, Heidegger nu protestează energic împotriva acestei mari nedreptăţi care i se face fostului său maestru, acceptînd în plus să fie numit rector al Universităţii din Freiburg, post în care va rămîne pînă în 1934. Condamnat la tăcere, Husserl face mari eforturi să reziste. Autorităţile revin apoi asupra deciziei din mai 1933, permiţînd reintegrarea lui Husserl în rîndul corpului profesoral. Deplasările sale rămîn totuşi supravegheate în continuare.

Este radiat a doua oară din rîndul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* în acelaşi an obligă regimul naţional-socialist să revină din nou asupra deciziei de epurare.

Toţi aceşti ani de prigoană (1933–1936), atît pentru el cît şi pentru întreaga familie (fiul său, Gerhart, a suferit şi el acelaşi destin), îl determină treptat pe Husserl să mediteze asupra sensului istoriei şi asupra crizei lumii contemporane. Pe această temă Husserl va conferenţia în 1935, la Viena şi Praga. Aceste două

conferinţe sînt un succes răsunător. Din ele se va naşte ultima sa mare carte, adevărat testament spiritual şi cheie de boltă a întregului sistem husserlian: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală). Cartea apare un an mai tîrziu, în 1936, în revista *Philosophia* din Belgrad.

Gîndul la exil şi la moarte îi dă tîrcoale. Se simte o dată mai mult un dezrădăcinat în propria sa ţară. Singura mulţumire îi vine din redactarea acestei ultime cărţi, fruct al unor meditaţii de aproape o jumătate de veac. Boala mai veche de plămîni începe acum să i se agraveze. Starea sănătăţii sale se înrăutăţeşte cu deosebire din mai 1937. Se stinge din viaţă la 27 aprilie 1938, la vîrsta de 79 ani.

Cîteva luni mai tîrziu, manuscrisele sale inedite sînt transportate, cu încuviinţarea soţiei, la Louvain, în Belgia, graţie străduinţei unui fidel discipol al lui Husserl, H. L. van Breda. Arhiva de la Louvain îşi începe astfel miraculoasa existenţă, perpetuînd memoria filozofului şi scoţînd mereu la iveală manuscrise noi ale lui Husserl.[2]

II. Opera

Opera filozofică a lui Edmund Husserl poate fi împărţită în două mari categorii: cea antumă şi cea postumă. Opera antumă a lui Husserl este formată din următoarele cărţi:

1887 *Über den Begriff der Zahl* (*Despre conceptul de număr*), Halle, teză.
1891 *Philosophie der Arithmetik* (*Filozofia aritmeticii*), Halle, vol. 1 (singurul apărut).
1900–1901 *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*), Halle, 2 vol. (vol. al doilea a fost revizuit în 1913).

---

[2] Pentru detalii suplimentare referitoare la împrejurările care au dus la transferarea manuscriselor lui Husserl în Belgia, la Louvain, a se vedea H. L. van Breda: „Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserls-Archiv", în: *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*, editori Breda şi Taminiaux, Krefeld, 1–3 November, la Haye.

1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filozofia ca ştiinţă riguroasă*), în revista *Logos I*.

1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică*), *I*, Halle.

1928 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Prelegeri despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului*), editor Martin Heidegger, în *Jahrbuch für Philosophie...*, vol. IX.

1929 *Formale und transzendentale Logik* (*Logica formală şi logica transcendentală*), în *Jahrbuch...* vol. X, Halle.

1929 *Phenomenology* (*Fenomenologia*), în *Encyclopedia Britannica*.

1930 *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Postfaţă la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pură*), în *Jahrbuch...* vol. XI.

1931 *Méditations cartésiennes*, tr. E. Lévinas şi G. Peiffer, Paris.

1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*), în *Philosophia*, Belgrad.

Opera postumă a lui Husserl a cunoscut un destin particular, datorită miraculoasei arhive Husserl. Întreaga ediţie a operei complete a filozofului german iniţiată în 1950 îşi datorează existenţa acestei arhive ce mai ascunde încă şi astăzi manuscrise inedite. Înainte de a trece în revistă volumele apărute pînă astăzi în *Husserliana*, se cuvin a fi menţionate trei lucrări majore care au fost publicate după moartea lui Husserl după cum urmează:

1939 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (*Experienţă şi judecată. Cercetări despre originea logicii*), Praga, editor L. Landgrebe (o nouă ediţie a apărut în 1948).

1939 *Die Frage nach den Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* (*Problema originii geometriei ca problemă intenţional-istorică*), în *Revue internationale de philosophie*.

1956 *Persönliche Aufzeichnungen* (*Însemnări personale*), în *Philosophy and Phenomenological Research*, editor Walter Biemel.

Seria de opere complete *Husserliana* iniţiată în 1950 la editura Martinus Nijhoff din Haga a publicat pînă astăzi următoarele volume (cu precizarea că volumele XXVII–XXIX au apărut la Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers încorporează programele editoriale ale mai multor edituri, printre care şi Martinus Nijhoff; se mai impune şi precizarea că volumele XXIV–XXVI au ca oraşe-referinţă Dordrecht/Boston/Lancaster):

I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (*Meditaţii carteziene şi Conferinţe pariziene*), editor Stephan Strasser, 1950.

II *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (*Ideea fenomenologiei. Cinci prelegeri*), editor Walter Biemel, 1950 (ed. a doua — 1973).

III *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine phänomenologie* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea întîi: Introducere generală în fenomenologia pură*), editor Walter Biemel, 1950.

III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Erster Teil* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea întîi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea întîi*), editor Karl Schuhmann, 1976.

III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Zweiter Teil. Ergänzende Texte.* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea întîi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea a doua. Texte suplimentare*), editor Karl Schuhmann, 1976.

IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea a doua: Cercetări fenomenologice despre constituire*), editor Marly Biemel, 1952 (ed. a doua: 1984).

V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (*Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea a treia: Fenomenologia şi fundamentele ştiinţelor*), editor Marly Biemel, 1952.

VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală. O introducere în filozofia fenomenologică*), editor Walter Biemel, 1954 (ed. a doua: 1956).

VII *Erste Philosophie, 1923/1924. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (*Filozofia primă, 1923/1924. Partea întîi: O istorie critică a ideilor*), editor Rudolf Boehm, 1956.

VIII *Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (*Filozofia primă, 1923/1924. Partea a doua: Teoria reducţiei transcendentale*), editor Rudolf Boehm, 1959.

IX *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen, Sommersemester 1925* (*Psihologia fenomenologică. Prelegeri, semestrul de vară 1925*), editor Walter Biemel, 1962 (ed. a doua: 1968).

X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, 1893/1917 (*Despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului, 1893/1917*), editor Rudolf Boehm, 1966.

XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (*Analize ale sintezei pasive. Din manuscrisele prelegerilor şi ale cercetărilor 1918–1926*), editor Margot Fleischer, 1966.

XII *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten, 1890–1901* (*Filozofia aritmeticii. Cu texte suplimentare, 1890–1901*), editor Lothar Eley, 1970.

XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920* (*Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea întîi: 1905–1920*), editor Iso Kern, 1973.

XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928* (Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea a doua: 1921–1928), editor Iso Kern, 1973.

XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935* (*Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea a treia: 1929–1935*), editor Iso Kern, 1973.

XVI *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (*Obiect şi spaţiu. Prelegeri, 1907*), editor Ulrich Claeges, 1973.

XVII *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* (*Logica formală şi logica transcendentală. O încercare de critică a raţiunii logice. Cu texte suplimentare*), editor Paul Janssen, 1974.

XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (*Cercetări logice. Volumul întîi: Prolegomene pentru o logică pură*), editor Elmar Holenstein, 1975.

XIX/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil* (*Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea întîi*), editor Ursula Panzer, 1984.

XIX/2 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil* (*Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea a doua*), editor Ursula Panzer, 1984.

XX *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus*

dem Nachlaß (*Cercetări logice. Volum suplimentar. Schiţe pentru reformularea cercetării a şasea. Texte din opera postumă*).

XXI *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß, 1886–1901* (*Studii de aritmetică şi de geometrie. Texte postume, 1886–1901*), editor Ingeborg Strohmeyer, 1983.

XXII *Aufsätze und Rezensionen, 1890–1910. Mit ergänzenden Texten* (*Eseuri şi recenzii, 1890–1910. Cu texte suplimentare*), editor Bernhardt Rang, 1979.

XXIII *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß, 1898–1925* (*Imaginaţia, conştiinţa imaginii, amintirea. Despre o fenomenologie a reprezentărilor intuitive. Texte postume 1898–1925*), editor Eduard Marbach, 1980.

XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–1907* (*Introducere în logica şi teoria cunoaşterii. Prelegeri 1906–1907*), editor Ulrich Melle, 1984.

XXV *Aufsätze und Vorträge, 1911–1921. Mit ergänzenden Texten* (*Eseuri şi conferinţe 1911–1921. Cu texte suplimentare*), editor Thomas Nenon şi Hans Rainer Sepp, 1987.

XXVI *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (*Prelegeri despre teoria semnificaţiei. Semestrul de vară 1908*), editor Ursula Panzer, 1987.

XXVII *Aufsätze und Vorträge, 1922–1937* (*Eseuri şi conferinţe, 1922–1937*), editori Thomas Nenon şi Hans Rainer Sepp, 1988.

XXVIII *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908–1914* (*Prelegeri despre etică şi teoria valorii, 1908–1914*), editor Ulrich Melle, 1988.[3]

---

[3] În toată această perioadă au apărut şi alte ediţii ale cărţilor lui Husserl (*Logische Untersuchungen, Philosophie als strenge Wissenschaft, Cartesianische Meditationen, Die Krisis*). Alături de H. L. van Breda, un rol considerabil în editarea cărţilor lui Husserl l-au jucat şi Ludwig Landgrebe, Elisabeth Ströker, Eugen Fink.

XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß, 1934–1937* (*Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală. Volum suplimentar. Texte postume, 1934–1937*), editor Reinhold N. Smid, 1993.

În cadrul seriei *Husserliana* au mai apărut:

Husserliana/Dokumente, vol. II/1 — Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (*A şasea meditaţie carteziană, partea I: Ideea unei doctrine metodice transcendentale*), editori Hans Ebeling, Jann Holl şi Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988 şi

Husserliana/Dokumente, vol. II/2 — Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 2: Ergänzungsband* (*A şasea meditaţie carteziană, partea a II-a: volum suplimentar*), editor Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

III. Meditaţiile carteziene în ansamblul operei lui Husserl

În prefaţa scrisă pentru primul volum al operei complete a lui Husserl[4], H. L. van Breda, directorul de atunci al Arhivei Husserl de la Louvain (care cuprinde peste 45 000 pagini de manuscrise inedite!), făcea o clasificare a textelor filozofului german aflate în Arhivă în trei mari categorii. După opinia sa, în prima categorie ar intra acele texte pe care Husserl le-a redactat în vederea publicării lor imediate dar care, din diferite raţiuni, au rămas inedite; ele se adresează unui public iniţiat şi familiarizat cu noţiunile fenomenologice fundamentale. A doua categorie ar cuprinde notele de curs ale lui Husserl. Redactate într-un stil mai

[4] H. L. van Breda, *Préface*, în: *Husserliana* I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950, pp. V–XI.

liber şi mai puţin riguros decît textele aparţinînd primei categorii, ele se adresează, evident, unui public aflat în curs de familiarizare cu fundamentele fenomenologiei transcendentale, de unde şi preocuparea de a corespunde nivelului său şi de a evita acele probleme excesiv de complicate care ar fi putut crea mari dificultăţi de înţelegere. În sfîrşit, cea de-a treia categorie ar cuprinde ceea ce van Breda numeşte „masa compactă a monologurilor filozofice" ale lui Husserl, în realitate texte concepute fără preocuparea de a fi pe înţelesul unui anumit public, pline de o mulţime de adnotări personale care ilustrează fidel lungul drum pe care filozoful l-a parcurs în tăcere, departe de „zgomotul şi furia" lumii, către ţelul său final.

Dacă ne referim, deci, la această clasificare propusă de van Breda, atunci *Meditaţiile carteziene* aparţin primei grupe de texte fundamentale, care se adresează unui public deja familiarizat cu noţiunile de bază ale fenomenologiei. Cu toate acestea, ele sînt şi rămîn o introducere în fenomenologia transcendentală, în problematica şi metoda ei particulară. Faptul că ediţia operelor complete a lui Husserl a debutat în 1950 cu publicarea *Meditaţiilor carteziene* (însoţite de complementul lor, *Conferinţele pariziene*) reprezintă în fapt o recunoaştere a locului eminent pe care-l ocupă această carte în ansamblul operei lui Husserl. Scrisă în 1929, adică la vîrsta de 70 ani, ea este deci o etapă finală a unui lung drum parcurs cu fervoare de filozoful german timp de aproape cinci decenii. *Meditaţiile carteziene*, operă de maturitate filozofică, reiau şi clarifică teme pe care Husserl le-a expus fragmentar sau mai puţin clar în diferite texte anterioare (cu deosebire, în *Cercetări logice* şi în *Idei directoare pentru o fenomenologie pură*, I), adunate acum într-o admirabilă sinteză-introducere.

Istoria şi destinul acestei cărţi merită a fi consemnate pe scurt aici. În februarie 1929, Husserl este invitat să ţină conferinţe la Sorbona. Ocazia de a vorbi despre fenomenologia transcendentală în patria lui Descartes, de la care a pornit reflecţia filozofului german, îl stimulează într-o mare măsură pe Husserl, care-şi pregăteşte cu minuţiozitate conţinutul conferinţelor sale pariziene ce vor avea loc la 23 şi 25 februarie 1929, la Sorbona, în amfiteatrul Descartes. Husserl este prezentat publicului francez de către Xavier Léon, directorul prestigioasei *Société fran-*

çaise de philosophie. Conferinţele sînt ţinute în limba germană, motiv pentru care, preocupat de inteligibilitatea discursului său, Husserl redactează un *Sommaire des leçons*. Succesul lor este răsunător, ceea ce-l încurajează pe Husserl să-şi propună redactarea unei cărţi în care să dezvolte temele prezentate publicului francez.

Pe drumul de întoarcere către casă, se opreşte cîteva zile la Strassbourg (martie 1929), unde va ţine alte două conferinţe în sala de festivităţi de la *Maison Rouge*. Aşa cum îşi aminteşte Malvine Husserl[5], cele două conferinţe de la Strassbourg au fost înrudite în conţinut cu cele pariziene, fără a fi totuşi identice. Astfel problema intersubiectivităţii este tratată mai mult acum, în contextul experienţei alterităţii. Au urmat discuţii prelungite într-un cerc restrîns, condus de prof. J. Héring (de la Universitatea din Strassbourg). Încurajat de succesul conferinţelor sale, Husserl îl roagă pe acesta să-i recomande un traducător pentru viitoarea sa carte ce urma să poarte titlul *Meditaţii carteziene*, dezvoltînd astfel pe larg conţinutul prelegerilor sale din capitala Franţei. Héring îi recomandă pe tinerii săi colaboratori, Emmanuel Lévinas şi Gabrielle Peiffer, traducerea urmînd a fi revăzută de Alexandre Koyré, profesor pe atunci la Universitatea din Montpellier şi fost student al lui Husserl la Göttingen. Între 15 martie şi 16 mai 1929 Husserl lucrează cu mare intensitate la punerea la punct a textului german ce urma să fie tradus la Strassbourg. Ritmul său de lucru este într-adevăr impresionant, la fel şi cel al corecturilor şi revizuirilor. Mai ales meditaţiile a patra şi a cincea necesită reveniri, adăugiri şi corecturi atente. Ca urmare a acestui fapt, meditaţia a cincea va ajunge să însumeze la sfîrşit aproape acelaşi număr de pagini ca primele patru în total. Împărţirea cărţii în paragrafe este făcută abia ulterior de către colaboratorul apropiat al lui Husserl pe vremea aceea, Eugen Fink.

La 17 mai 1929, acesta din urmă trimite la Strassbourg manuscrisul german pentru a fi tradus în limba franceză de către Lévinas şi Peiffer. Traducerea apare doi ani mai tîrziu la editura Vrin, Paris. Ironia soartei face ca originalul german să dispară

---

[5] Detaliul este consemnat de St. Strasser în introducerea la *Husserliana* I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950, pp. XXII–XXVI.

miraculos, astfel încît pînă la sfîrşitul vieţii sale Husserl nu-şi va putea vedea realizat visul publicării în germană a *Meditaţiilor carteziene*. Aceasta se va întîmpla abia în 1950, o dată cu primul volum din *Husserliana*.

Există indicii şi mărturii care atestă faptul că Husserl nu a fost foarte satisfăcut de calitatea traducerii franceze, ceea ce nu l-a împiedicat însă să recunoască marele merit al celor doi traducători francezi care au făcut un mare efort, într-un timp relativ scurt. Apariţia cărţii la Paris înseamnă acum şi primirea a numeroase ecouri din partea cititorilor. Între aceştia şi fostul student al lui Husserl, Roman Ingarden, profesor la universitatea din Cracovia. Observaţiile lui Ingarden (publicate în *Husserliana I*) au fost foarte apreciate de către fostul său profesor care-i scrie la 19 martie 1930: „Nu mai am voie să amîn publicarea versiunii germane a *Meditaţiilor carteziene*, căci aceasta va fi opera principală a vieţii mele".[6] Mai tîrziu, la 21 decembrie 1930, îi comunică lui Ingarden părerea sa de rău pentru amînarea punerii la punct a textului german. Faptul că această sinteză finală a unei lungi activităţi filozofice nu este încă gata pentru tipar îi creează lui Husserl un mare inconfort spiritual. În pofida acestui lucru însă, declară (în aceeaşi scrisoare către Ingarden, din decembrie 1930) că este „sigur" că opera sa va dăinui în viitor („Ich bin der Zukunft sicher...").[7]

Cu toate acestea, textul german promis nu va apărea nici în 1931, iar această întîrziere trebuie pusă cu certitudine în legătură şi cu mania perfecţiunii pe care o avea Husserl, ale cărui texte şlefuite la nesfîrşit au ceva din claritatea unui cristal. Se mai ştie că în 1932 Husserl i-a cerut colaboratorului său apropiat, E. Fink, sugestii de îmbunătăţire a versiunii germane a *Meditaţiilor*. Fink propune o reformulare a meditaţiei întîi şi adăugiri mai mult sau mai puţin semnificative la celelalte patru meditaţii, mergînd pînă la a concepe o a şasea meditaţie despre o metodologie transcendentală (*Idee einer transzendentalen Methodenlehre*). Aceasta nu va apărea însă niciodată alături de primele cinci meditaţii.[8]

---

[6] Idem, p. XXVII.

[7] Idem, p. XXVIII.

[8] A şasea meditaţie a fost publicată în 1988 (*VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1 u. 2, Dordrecht/Boston/London, 1988).

Textul german al *Meditaţiilor* apare abia în 1950, o dată cu debutul seriei de opere complete ale lui Husserl, coordonată de H. L. van Breda la editura Martinus Nijhoff din Haga (volumul I apare sub îngrijirea prof. Stephan Strasser). O a doua ediţie a acestui volum (*Husserliana I*) vede lumina tiparului în 1963, de această dată sub îngrijirea lui Rudolf Boehm (în colaborare cu Stephan Strasser). La baza celor două ediţii (1950 şi 1963) se află un manuscris dactilografiat din 1929, găsit în arhiva Husserl şi purtînd sigla M II 5. Pe marginea lui se poate citi următoarea însemnare de mînă aparţinînd lui Husserl: „Ausarbeitung für den Druck" (versiune revăzută pentru tipar).

Cînd apărea în 1950 prima ediţie din *Husserliana I*, editorul nu avea însă cunoştinţă despre existenţa unei versiuni a cărţii pe care Husserl i-o trimisese la sfîrşitul anului 1932 lui Dorion Cairns la New York cu următoarea dedicaţie: „Meditaţii carteziene [Text original] E. Husserl pentru Dorion Cairns". Aşa cum presupune Elisabeth Ströker, acest manuscris trimis în 1932 lui Dorion Cairns (traducătorul în limba engleză al *Meditaţiilor*) prezintă cea mai mare asemănare cu originalul trimis în 1929 la Strassbourg, pentru a fi tradus în limba franceză, fără a fi identic cu acesta.[9] Este aproape sigur astăzi că manuscrisul original la care Husserl a lucrat în 1929 pentru versiunea franceză s-a pierdut definitiv. Se pare că Husserl a sfîrşit prin a accepta acest lucru, considerînd manuscrisul trimis lui Cairns drept „text original". Diferenţele faţă de M II 5 nu sînt prea mari în ceea ce priveşte conţinutul, ele ţinînd mai curînd de un plus de claritate în expunere.

---

[9] A se vedea şi Elisabeth Ströker, *Editorischer Bericht*, în: *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, pp. XXIX–XXXIV.

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Pentru traducerea de faţă am ales ca text principal ediţia din *Cartesianische Meditationen* îngrijită şi publicată de prof. Elisabeth Ströker în 1977, la editura Felix Meiner Verlag din Hamburg, în colecţia *Philosophische Bibliothek*, Band 291. Prof. Ströker a plecat de la textul publicat în *Husserliana I* (1950 şi 1963), căruia i-a adus cîteva mici corecturi, în esenţă insignifiante din punctul de vedere al conţinutului. Modificări mai importante au apărut însă din punctul de vedere al formei.

Astfel, prof. Ströker a renunţat în ediţia din 1977 la numeroasele sublinieri prezente în textul din *Husserliana I*, motivul principal fiind acela că nu se poate identifica adevăratul autor al acestora (ar putea fi foarte bine Fink). De asemenea, s-a renunţat în ediţia din 1977 la numeroasele ghilimele prezente în manuscrisul lui Husserl.

Ediţia din 1977 nu reproduce nici textul *Conferinţelor pariziene* care era prezent în *Husserliana I*, după cum ea nu redă nici observaţiile critice ale lui Roman Ingarden pe marginea *Meditaţiilor carteziene*. Au fost eliminate, de asemenea, notele critice (*Textkritischer Anhang*) şi sumarul conferinţelor pariziene redactat chiar de Husserl.[10] Prof. Ströker a adăugat însă ediţiei pe care a îngrijit-o un indice tematic şi de nume care nu se găsea în *Husserliana I*.

În 1987, la aceeaşi editură a apărut o a doua ediţie (revăzută) îngrijită de prof. Ströker, care redă textul din 1977, cu unele

---

[10] În redactarea notelor şi comentariilor legate de traducerea de faţă am consultat aparatul de note inclus în *Husserliana I*. Am făcut referire la ele în note doar acolo unde am considerat că au o relevanţă deosebită pentru înţelegerea sau completarea textului original.

mici corecturi ale erorilor de tipar strecurate în ediţia precedentă. Prin urmare, cea de-a doua ediţie este în esenţă aceeaşi cu volumul din 1977.

Am renunţat pentru ediţia de faţă la introducerea şi indicele redactate de prof. Ströker, adăugînd însă un glosar de termeni fenomenologici husserlieni, împreună cu variantele de traducere folosite în prezentul volum.[11]

În redactarea traducerii *Meditaţiilor carteziene*, am consultat permanent varianta franceză a cărţii, realizată de Emmanuel Lévinas şi Gabrielle Peiffer în 1931 (am avut la dispoziţie ediţia din 1969, Librairie philosophique Vrin, Paris). Textul francez mi-a permis adesea să înţeleg şi să traduc mai exact în limba română pasaje extrem de dificile din textul original, ceea ce nu m-a împiedicat însă să mă despart uneori de variantele propuse de traducătorii francezi.

Utilă a fost, de asemenea, şi consultarea glosarului de termeni husserlieni realizat de Paul Ricoeur, a variantelor de traducere alese de către Lee Hardy, traducătorul în limba engleză a importantei exegeze a prof. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, 1987, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main (varianta engleză: *Husserl's Transcendental Phenomenology*, 1993, Stanford University Press, Stanford, California). În această carte sînt discutate multe dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei husserliene, dintre care unele ridică probleme mari de traducere.

* * *

A traduce o carte a lui Husserl, indiferent de limba în care se încearcă acest lucru, este prin definiţie o întreprindere temerară, plină de riscuri şi mereu perfectibilă. Ca şi fenomenologia însăşi, o astfel de încercare este „eine unendliche Aufgabe", o sarcină infinită. Limbajul cu totul şi cu totul particular al filozofului se adaugă aridităţii expunerii, ceea ce creează dificultăţi mari de traducere. Am fost constrîns uneori să împart frazele excesiv de lungi în fraze mai scurte, dar mai lizibile. De asemenea, am

---

[11] Glosarul de termeni husserlieni *nu* este o traducere a indicelui tematic realizat de prof. Elisabeth Ströker. Acesta din urmă mi-a fost însă de un mare ajutor ca punct de plecare.

simţit nevoia să redau între paranteze drepte acei termeni germani fundamentali, a căror traducere este discutabilă şi rămîne perfectibilă. Tot între paranteze drepte am adăugat uneori cîteva cuvinte pentru a spori inteligibilitatea textului. Acolo unde am avut de ales între fidelitate maximă faţă de textul original şi o variantă stilistică uşor modificată în limba română am optat fără ezitare pentru prima soluţie. Am găsit de cuviinţă că este preferabil să redau acel minim indispensabil unei corecte înţelegeri a mesajului lui Husserl decît să încerc a-l reinterpreta cu riscul depărtării excesive de el.

Traducerea de faţă a *Meditaţiilor carteziene* este prima carte a lui Husserl care apare în limba română.[12] Fenomenologia husserliană nu a fost un subiect de atracţie particulară pentru filozofii români în general, seduşi mai mult de meditaţia heideggeriană sau de filozofii existenţialişti. Printre cei care au studiat şi au scris în anii '30 despre opera lui Husserl în România s-au numărat Camil Petrescu, Nicolae Bagdasar şi Ion Brucăr[13]. Sub influenţa fenomenologiei lui Husserl s-a consumat şi tinereţea lui Mihai Şora, care declara în 1947, în *Du dialogue intérieur*: „Fenomenologia este un punct de plecare indispensabil; aş merge chiar pînă la a spune: singurul punct de plecare imaginabil pentru cel care vrea să debuteze cu dreptul în filozofie".[14] Nu este lipsit de interes de consemnat nici faptul că un eseist rafinat precum Benjamin Fundoianu (discipol al lui Şestov, despre care Husserl afirmase odată — în mod paradoxal — că a fost singurul om care l-a înţeles cu adevărat!) a scris un text incitant despre fenomenologia husserliană (despre *Meditaţiile carteziene* mai exact), indicînd şi cîteva

---

[12] În planul fostei Edituri Politice exista proiectul (nefinalizat însă) al unei selecţii de texte ale lui Husserl programată să apară în colecţia *Idei contemporane* (probabil în traducerea lui A. Boboc, care a publicat în 1986 o încercare de traducere a *Conferinţelor pariziene* într-o culegere litografiată de texte pentru studenţi în cadrul Universităţii din Bucureşti).

[13] Camil Petrescu este autorul studiului „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică" (republicat în *Doctrina substanţei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, pp. 261–319). Nicolae Bagdasar a scris despre fenomenologia lui Husserl în *Teoria cunoştinţei*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, pp. 403–446 (în capitolul dedicat intuiţionismului). În sfîrşit, Ion Brucăr a prezentat filozofia lui Husserl în *Filozofi şi sisteme*, Bucureşti, Societatea română de filozofie, 1933, pp. 184–252.

[14] Mihai Şora, *Du dialogue intérieur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 13.

posibilităţi de „depăşire" a ei.[15] Una peste alta, cititorul român ia abia acum cunoştinţă cu unul dintre textele fundamentale ale lui Husserl, iar această întîrziere spune destule despre marile noastre lacune editoriale.

Traducerea de faţă n-ar fi fost posibilă fără ajutorul şi îndemnul cîtorva persoane cărora doresc să le mulţumesc şi pe această cale. N-aş fi acceptat riscul unei asemenea încercări fără sfatul şi îndemnul prietenesc al lui Mihai Şora care mi-a deschis ochii asupra importantei opere a lui Husserl într-o vreme de mare restrişte intelectuală şi la o vîrstă la care opţiunile încep să prindă contur. Traducerea de faţă îi este dedicată, de aceea, în exclusivitate.

Am fost apoi încurajat în demersul meu aproape solitar de receptivitatea şi căldura lui Cezar Baltag, redactorul-şef al prestigioasei reviste *Viaţa românească*, care a acceptat să publice în paginile ei traducerea primelor două meditaţii carteziene (în numerele 10/1987 şi 6/1990). Sorin Vieru şi Ion Tănăsescu m-au ajutat cu multă solicitudine să găsesc uneori cele mai potrivite echivalente româneşti pentru cîteva dintre cele mai dificile concepte şi sintagme husserliene, facilitîndu-mi în plus şi accesul la cîteva lucrări fundamentale (ale lui Husserl sau despre el). Tatăl meu, Adrian Crăiuţu, a avut un rol decisiv în redactarea variantei finale, efectuînd un lung travaliu de secretariat cu multă aplicaţie simpatetică. În sfîrşit, prof. Elisabeth Ströker mi-a dezvăluit cîteva enigme ale limbajului lui Husserl, încurajîndu-mă în ducerea la bun sfîrşit a proiectului meu şi trimiţîndu-mi cîteva lucrări indispensabile în domeniu. Pe toţi aceştia doresc să-i asigur încă o dată de întreaga mea gratitudine.

AURELIAN CRĂIUŢU

---

[15] Benjamin Fundoianu, „Edmund Husserl şi oul de Columb al realului", în *Conştiinţa nefericită*, Bucureşti, Humanitas, 1991, pp. 107–117.

Edmund Husserl

MEDITAŢII CARTEZIENE

INTRODUCERE

1. *Meditaţiile lui Descartes ca prototip al reflecţiei filozofice de sine*[1]

Faptul de a putea vorbi despre fenomenologia transcendentală în acest centru[2] venerabil al ştiinţei franceze mă umple de bucurie din motive speciale. Căci cel mai mare gînditor al Franţei, René Descartes, a dat impulsuri fenomenologiei prin *Meditaţiile* sale, studiul acestora a influenţat în mod direct transformarea fenomenologiei aflate în devenire într-un nou tip de filozofie transcendentală. Am putea-o numi aproape un nou cartezianism, oricît de constrînsă este ea, tocmai prin dezvoltarea radicală a unor motive carteziene, să respingă aproape întreg cunoscutul conţinut doctrinal al filozofiei lui Descartes.[3]

În aceste condiţii, îmi permit să mă asigur cu anticipaţie de asentimentul dumneavoastră, dacă mă voi lega cu precădere de acele teme din *Meditationes de prima philosophia* cărora, după părerea mea, le revine o importanţă eternă, şi dacă, pornind de aici, voi caracteriza transformările şi inovaţiile din care provin metoda şi problematica transcendental-fenomenologică.

Orice debutant în filozofie cunoaşte strania înlănţuire a ideilor din *Meditationes*. Să ne amintim ideea lor directoare. Meditaţiile vizează o reformă totală a filozofiei prin care aceasta să devină o ştiinţă cu o întemeiere absolută. Pentru Descartes, acest lucru implică o reformă corespunzătoare a tuturor ştiinţelor. După opinia lui, acestea nu sînt decît nişte verigi lipsite de independenţă ale unei singure ştiinţe univer-

sale, şi anume ale filozofiei. Numai în unitatea ei sistematică ele pot deveni ştiinţe adevărate. După felul în care s-au dezvoltat în timp le lipseşte această autenticitate [*Echtheit*][4], cea care provine din întemeierea generală şi definitivă bazată pe evidenţe absolute — evidenţe dincolo de care nu se mai poate merge. De aceea, este necesară o reconstrucţie radicală care să corespundă ideii de filozofie, concepută ca unitate universală a ştiinţelor în unitatea unei astfel de întemeieri absolut raţionale. Această exigenţă a reconstrucţiei se răsfrînge la Descartes într-o filozofie orientată către subiect. Această orientare subiectivă se realizează în două etape importante. În primul rînd, oricine vrea cu adevărat să devină filozof trebuie să se retragă în el însuşi „o dată în viaţă" şi să încerce în interiorul său răsturnarea [*Umsturz*][5] tuturor ştiinţelor valabile pentru el pînă atunci şi reconstruirea lor din temelii. Filozofia — înţelepciune (*sagesse*) — este o chestiune cu totul personală a celui care filozofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înţelepciune, ca o sumă de cunoştinţe cîştigate de el însuşi, care tind să fie universale şi pe care el să le poată justifica de la bun început şi cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidenţele sale absolute. Dacă m-am hotărît să tind către acest scop, aşadar am luat hotărîrea care singură mă poate aduce pe calea unei deveniri filozofice, am ales astfel începutul unei „sărăcii" absolute în materie de cunoaştere [*Erkenntnisarmut*][6]. În această situaţie este evident că, pentru început, trebuie să meditez asupra posibilităţii de a descoperi o metodă de înaintare, care să mă conducă spre adevărata ştiinţă. Prin urmare, meditaţiile carteziene nu urmăresc a fi o simplă chestiune personală a filozofului Descartes, şi cu atît mai puţin o simplă formă literară impresionantă pentru o prezentare a primelor întemeieri filozofice. Ele desemnează, mai curînd, prototipul meditaţiilor necesare ale oricărui filozof debutant, singura sursă din care poate lua naştere o filozofie.

Dacă ne îndreptăm acum atenţia către conţinutul *Meditaţiilor* atît de straniu nouă, celor de astăzi, observăm că aici are loc o revenire — într-un al doilea sens, mai profund — la eul care filozofează, la *ego*-ul cogitaţiilor[7] pure. Cel care medi-

tează realizează această revenire prin intermediul metodei extrem de ciudate a îndoielii. Urmărind a fi radical consecvent scopului său — cunoaşterea absolută — el refuză să admită valabilitatea[8] existenţei oricărui lucru pentru care nu este exclusă orice posibilitate imaginabilă de a deveni îndoielnic.

Prin urmare, el supune unei critici metodice din punctul de vedere al posibilităţii de îndoială tot ceea ce îi apare în viaţa experienţei şi a gîndirii ca fiind cert şi caută să obţină, eventual, un ansamblu de evidenţe absolute, prin excluderea a tot ceea ce mai lasă deschise încă anumite posibilităţi de îndoială.

Conform acestei metode, certitudinea obţinută prin experienţa senzorială în care ne este dată lumea în viaţa naturală nu rezistă criticii; prin urmare, în acest stadiu de început existenţa lumii nu trebuie admisă ca valabilă[9]. Cel care meditează nu se consideră decît pe sine însuşi ca absolut indubitabil, în calitate de *ego* pur al cogitaţiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume n-ar exista. *Ego*-ul astfel redus realizează un tip de filozofare solipsistă. El caută căi apodictic certe, prin care se va putea constitui în interioritatea sa pură o exterioritate obiectivă. Aceasta are loc în modul cunoscut prin care mai întîi vor fi deduse existenţa şi veracitatea (*veracitas*)[10] lui Dumnezeu şi apoi, prin intermediul lor, natura obiectivă, dualismul substanţelor finite, pe scurt fundamentul obiectiv al metafizicii şi al ştiinţelor pozitive precum şi acestea însele. Toate inferenţele se realizează, aşa cum e necesar, conform principiilor imanente, „înnăscute" *ego*-ului pur.

2. *Necesitatea unui nou început radical în filozofie*

Atît în ceea ce-l priveşte pe Descrtes. Ne întrebăm acum: Merită cu adevărat să căutăm a descoperi în aceste gînduri o importanţă eternă? Sînt ele capabile încă să insufle timpului nostru forţe vii?

În orice caz, este îngrijorător faptul că ştiinţele pozitive care trebuiau să primească o întemeiere absolută prin aceste

Meditaţii s-au interesat de ele atît de puţin. Într-adevăr, astăzi, după o strălucită dezvoltare de-a lungul a trei secole, aceste ştiinţe se simt frînate de neclarităţile propriilor lor fundamente.[11] Ele nu se gîndesc însă, în încercările de reconstituire a propriilor lor fundamente, să se întoarcă la *Meditaţiile lui Descartes*. Pe de altă parte totuşi, cîntăreşte mult faptul că *Meditaţiile* au făcut epocă în filozofie într-un sens cu totul particular, şi anume tocmai prin revenirea lor la *ego cogito* pur. Descartes a inaugurat, de fapt, o filozofie de un tip cu totul nou: schimbîndu-şi întregul său stil, ea efectuează o radicală modificare de direcţie, de la obiectivismul naiv la subiectivismul transcendental[12], care, prin intermediul unor încercări veşnic noi şi totuşi mereu insuficiente, pare a tinde către o necesară formă definitivă. Prin urmare, n-ar trebui să poarte în sine această tendinţă constantă un sens etern, o misiune — pentru noi excepţională — care ne este impusă de istoria însăşi şi la care sîntem chemaţi cu toţii să colaborăm?

Starea de divizare a filozofiei contemporane în activitatea ei dezordonată ne dă de gîndit. Începînd cu mijlocul secolului trecut, declinul ei este evident faţă de timpurile precedente.[13] Atunci cînd, o dată cu începutul erei moderne, credinţa religioasă s-a transformat tot mai mult într-o convenţie lipsită de viaţă, omenirea intelectuală s-a ridicat la noua mare credinţă, la credinţa într-o filozofie şi într-o ştiinţă autonome. Întreaga cultură a omenirii trebuia să fie ghidată şi luminată de evidenţe ştiinţifice şi, prin aceasta, ea trebuia să fie reformată într-o nouă cultură autonomă.

Între timp însă, şi această credinţă a ajuns într-o stare de inautenticitate şi de declin. Aceasta nu întru totul fără temei. În locul unei filozofii vii şi unitare, avem astăzi o literatură filozofică ce creşte la infinit, dar căreia îi lipsesc aproape orice legătură şi orice coerenţă internă; în locul unei lupte serioase între teoriile divergente, care totuşi, prin disputa lor, îşi manifestă concordanţa internă, unitatea şi convingerile fundamentale şi o credinţă fermă într-o adevărată filozofie, în locul unei serioase colaborări şi solidarităţi filozofice, avem

pseudoreferiri şi pseudocritici. Nu se manifestă aici în nici un caz o activitate responsabilă şi reciprocă în spiritul unei colaborări serioase pentru obţinerea unor rezultate obiectiv valabile. Obiectiv valabile: aceasta nu înseamnă totuşi nimic altceva decît rezultate purificate printr-o critică reciprocă şi care să reziste oricărei alte critici. Cum ar putea fi posibile însă un studiu adevărat şi o colaborare adevărată acolo unde există atît de mulţi filozofi şi aproape tot atît de multe filozofii? Avem, ce-i drept, încă congrese filozofice — filozofii se întîlnesc, din păcate nu şi filozofiile. Le lipseşte unitatea unui spaţiu spiritual în care ele să poată să colaboreze şi să se influenţeze reciproc. Este posibil ca situaţia să fie mai bună în interiorul unor „şcoli" sau al unor „tendinţe"; date fiind însă această divizare şi această particularizare şi avînd în vedere întreaga situaţie filozofică din prezent, putem rămîne în esenţă la caracteristica noastră.[14]

Nu ne aflăm astăzi, în acest nefast prezent, într-o situaţie asemănătoare aceleia pe care a găsit-o Descartes în tinereţea sa? Prin urmare, nu este oare momentul să reînnoim radicalismul său specific filozofului debutant, aşadar să supunem, de asemenea, imensa literatură filozofică, cu amestecul ei de mari tradiţii, de începuturi serioase şi de încercări literare la modă (care urmăresc să facă impresie şi nu să realizeze studii serioase) unei răsturnări carteziene şi să începem prin nişte noi *Meditationes de prima philosophia*? Nu provine în cele din urmă situaţia noastră filozofică disperată din faptul că impulsurile rezultate din acele *Meditaţii* şi-au pierdut vitalitatea lor originară, şi anume pentru că s-a pierdut spiritul radicalismului propriei responsabilităţi filozofice? Pretenţia — aşa-zis exagerată — de a întemeia o filozofie lipsită în totalitate de orice presupoziţie[15] imaginabilă, o filozofie cu adevărat autonomă, constituită din înseşi evidenţele ultime obţinute, o filozofie care, pornind de aici, să fie absolut responsabilă de sine, nu trebuie ea să aparţină mai curînd sensului fundamental al veritabilei filozofii? Nostalgia unei filozofii pline de viaţă a condus în ultimul timp la mai multe renaşteri.

Însă unica renaştere cu adevărat fecundă nu este oare în mod necesar cea care resuscită *Meditaţiile carteziene* — nu în sensul de a le adopta şi prelua pur şi simplu, ci în sensul de a dezvălui înainte de toate sensul adînc al radicalismului revenirii lor la *ego cogito*[16] şi, mai apoi, valorile eterne care decurg de aici?

În orice caz, prin aceasta se indică drumul care a condus la fenomenologia transcendentală.

Acest drum dorim să-l parcurgem acum împreună. Ca filozofi debutanţi, vrem să medităm în stil cartezian[17], desigur cu cea mai mare precauţie critică şi pregătiţi pentru orice necesară transformare a vechiului cartezianism. Pentru aceasta, trebuie să clarificăm şi să evităm înşelătoarele erori în care au căzut Descartes şi urmaşii săi.

Meditaţia întîi

DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL

3. *Revoluţia carteziană şi ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a ştiinţei*

Începem aşadar, fiecare pentru sine şi în sine, cu hotărîrea proprie celor care debutează radical în filozofie[18] de a lăsa deoparte în primul rînd toate convingerile care erau valabile pentru noi pînă acum, inclusiv toate ştiinţele existente.

Ca şi pentru Descartes, ideea care conduce meditaţiile noastre este aceea a unei ştiinţe ce trebuie întemeiată într-o radicală autenticitate şi, în sfîrşit, ideea unei ştiinţe universale.

Care este însă situaţia — acum, cînd nu dispunem de nici o ştiinţă existentă care să ne servească drept exemplu al unei astfel de ştiinţe veritabile — în ceea ce priveşte indubitabilitatea acestei idei însăşi, a ideii unei ştiinţe ce trebuie întemeiată în mod absolut, întrucît nici una dintre acestea nu mai este valabilă pentru noi? Constituie ea o idee-scop legitimă, un posibil ţel pentru o disciplină practică posibilă?

Evident, acest lucru nu avem voie să-l presupunem; cu atît mai puţin putem considera cu anticipaţie ca fiind lămurite deja anumite norme ale unor astfel de posibilităţi, sau chiar o formă stilistică [*Stilform*] pretins evidentă, care ar trebui să aparţină unei ştiinţe veritabile ca atare. Căci în cele din urmă, aceasta ar însemna a presupune o întreagă logică şi epistemologie, în timp ce şi acestea trebuie incluse totuşi în „răsturnarea" tuturor ştiinţelor. Însuşi Descartes avea dinaintea un ideal de ştiinţă, cel al geometriei, respectiv al ştiinţei matematice a naturii[19]. Acest ideal a influenţat următoarele secole ca o prejudecată nefastă şi a influenţat de asemenea

negativ — nefiind analizat critic — *Meditaţiile* însele. Pentru Descartes, era de la sine înţeles faptul că ştiinţa universală trebuia să aibă forma unui sistem deductiv, al cărui edificiu ar fi trebuit să se bazeze *ordine geometrico** pe un fundament axiomatic care să servească drept temei absolut pentru deducţie. Un rol asemănător aceluia deţinut în geometrie de axiomele geometrice îl avea pentru Descartes, în ceea ce priveşte ştiinţa universală, axioma certitudinii absolute de sine a *ego*-ului, împreună cu principiile sale axiomatice înnăscute; numai că acest fundament este mai adînc decît cel al geometriei şi are menirea de a contribui la întemeierea ei definitivă.

Toate acestea nu trebuie să ne influenţeze. În calitate de debutanţi, nu admitem încă valabilitatea nici unui ideal normativ de ştiinţă; îl vom putea avea numai în măsura în care ni-l creăm din nou noi înşine.

Pentru aceasta însă, nu abandonăm scopul general al întemeierii absolute a ştiinţei. Ca şi în cazul *Meditaţiilor carteziene*, acest scop trebuie să motiveze neîncetat cursul meditaţiilor noastre şi să se configureze concret pas cu pas. Trebuie numai să fim prevăzători la felul în care ni-l stabilim ca scop, căci nu avem voie mai întîi nici măcar să prejudiciem posibilitatea lui. Cum poate fi elucidat însă acest mod de stabilire a scopului şi cum poate fi el astfel consolidat?

Ideea generală de ştiinţe o împrumutăm, desigur, de la ştiinţele existente în realitate. Deoarece, în cadrul atitudinii noastre critice radicale, ele au devenit simple ştiinţe prezumate, este necesar ca şi ideea-scop generală a lor să devină în acelaşi sens prezumată.[20] Nu ştim deci încă dacă ea este în general realizabilă. În orice caz însă, noi posedăm această idee sub forma ei prezumată şi într-o generalitate nedeterminată şi fluidă; avem, aşadar, şi ideea unei filozofii, şi anume ca filozofie pe care trebuie să o realizăm, neştiind însă cum şi dacă e posibil acest lucru. Noi acceptăm această idee ca pe o ipoteză provizorie[21], căreia i ne încredinţăm de probă şi de care ne vom lăsa conduşi cu titlul de încercare în meditaţiile noastre.

---

* Conform ordinii geometrice.

Vom reflecta şi vom cumpăni în ce fel ea trebuie gîndită ca posibilitate şi, apoi, cum ar putea fi realizată. Vom întîlni, desigur, şi alte amănunte neclare şi stranii pentru început; dar cum ar putea fi ele evitate oare, atît timp cît radicalismul nostru nu trebuie să rămînă un simplu gest lipsit de conţinut, ci trebuie să treacă la faptă? Să păşim, aşadar, cu răbdare mai departe.

4. *Deszvăluirea sensului final al ştiinţei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic*

Trebuie, evident, să lămurim acum în primul rînd ideea directoare conturată la început doar într-o vagă generalitate. Nu este vorba, desigur, despre formarea conceptului de ştiinţă printr-o abstracţie comparativă care ar lua ca fundament ştiinţele existente în realitate. Sensul întregii noastre analize implică faptul că nu există identitate între ştiinţele ca fapte ale culturii [*als Tatsächlichkeit der Kultur*] şi ştiinţele în sensul adevărat şi pur al cuvîntului sau faptul că primele poartă în ele însele, dincolo de existenţa lor faptică, o pretenţie care nu se dovedeşte a fi împlinită prin simpla lor stare de fapt. Ştiinţa ca idee — ca idee a unei ştiinţe veritabile — este implicată tocmai în această pretenţie.[22]

Cum poate fi dezvăluit şi sesizat acest lucru? E posibil să ne fie interzisă orice luare de poziţie în privinţa valabilităţii ştiinţelor existente (pe care ele o pretind), aşadar în privinţa autenticităţii teoriilor lor şi, în mod corelativ, în privinţa solidităţii metodelor lor teoretizante; nimic nu ne împiedică totuşi să ne „familiarizam“ cu demersul şi activitatea lor ştiinţifică şi să ne facem astfel, de asemenea, o idee clară şi distinctă despre scopul urmărit propriu-zis. Dacă procedăm în acest mod, printr-o pătrundere progresivă în intenţia demersului ştiinţific, ni se dezvăluie elementele constitutive ale ideii-scop generale a ştiinţei veritabile, pentru început, într-o primă diferenţiere.

Este necesară aici, înainte de toate, o clarificare a actului de a judeca şi a judecăţii însăşi, prin diferenţierea între judecăţi

nemediate şi mediate. Sensul judecăţilor mediate implică o astfel de relaţie cu sensul celorlalte judecăţi, încît credinţa judecătoare inerentă primelor „presupune" credinţa inerentă celorlalte judecăţi — în modul unei credinţe pentru ceva deja crezut. Este necesară, apoi, clarificarea tendinţei către judecăţi întemeiate, respectiv elucidarea actelor întemeietoare, în cadrul cărora trebuie să fie dovedite exactitatea, adevărul unei judecăţi — sau, în cazul unei greşeli, inexactitatea, falsitatea ei. În cazul judecăţilor mediate această demonstraţie este ea însăşi una mediată, întemeindu-se pe justificarea judecăţilor nemediate incluse în sensul judecăţii şi cuprinzînd în mod concret şi întemeierea lor. Asupra unei întemeieri odată realizate, respectiv asupra adevărului demonstrat în ea, se poate „reveni" apoi în deplină libertate. În virtutea acestei libertăţi de a realiza din nou în conştiinţa noastră un adevăr ca fiind identic cu sine însuşi, acesta devine pentru noi o achiziţie definitivă şi poartă denumirea de cunoştinţă.

Continuînd în acest mod (prezentat aici, desigur, doar prin intermediul unor simple indicaţii) şi analizînd mai exact sensul unei întemeieri, respectiv al unei cunoştinţe, ajungem în curînd la ideea de evidenţă. În cazul întemeierii veritabile, judecăţile se dovedesc a fi „exacte", „potrivite", adică ea este acordul judecăţii cu „însuşi" conţinutul ei (obiect, respectiv stare de lucruri [*Sachverhalt*]). Mai exact spus: actul de a judeca este o vizare [*Meinen*] şi, în general, o simplă prezumare [*Vermeinen*] că un lucru este într-un fel sau altul.[23] Judecata (ceea ce este judecat) este atunci lucrul prezumat, respectiv starea de lucruri prezumată sau o vizare a obiectului, o vizare a stării de lucruri. Acestora li se opune însă, eventual, o vizare judecătoare [*ein urteilendes Meinen*] cu totul particulară (un alt mod prin care judecînd, sîntem conştienţi de lucruri). Aceasta este evidenţa. În locul unei simple vizări de la distanţă, în cazul evidenţei obiectul şi starea de lucruri sînt prezente „ele însele în persoană" conştiinţei noastre, prin urmare ele sînt „imanente" subiectului judecător.[24] O simplă judecată prezumtivă se conformează lucrurilor şi faptelor însele prin trecerea ei la evidenţa corespunzătoare. Această

trecere are caracterul unei împliniri [*Erfüllung*][25] a simplei vizări, caracterul unei sinteze a identificării[26]; ea este o certitudine interioară evidentă a exactităţii acelei intenţii care fusese anterior „depărtată" de obiect.[27]

Procedînd astfel, apar curînd anumite elemente fundamentale ale ideii-scop care generează întregul demers ştiinţific. Omul de ştiinţă, spre exemplu, nu vrea pur şi simplu să judece, ci să-şi întemeieze judecăţile. Mai exact spus, el refuză să admită — pentru sine şi pentru alţii — calitatea de cunoştinţă ştiinţifică oricărei judecăţi pe care el nu a întemeiat-o anterior în mod absolut şi pe care nu o poate justifica mai apoi oricînd şi în cele mai mici amănunte printr-o liberă revenire la întemeierea ei ce poate fi repetată. Aceasta poate rămîne, *de facto*, o simplă pretenţie; însă în orice caz, ea implică un scop ideal.[28]

Pentru completare, mai trebuie subliniat încă un lucru: este necesar să deosebim între judecată (în sensul cel mai larg de vizare) şi evidenţă pe de-o parte, şi judecată şi evidenţă antepredicative pe de altă parte. Evidenţa predicativă o include pe cea antepredicativă. Ceea ce este vizat, respectiv văzut şi intuit în mod evident, este mai apoi exprimat, iar ştiinţa vrea în general să emită judecăţi exprimate şi să fixeze şi să păstreze judecata, adevărul în forma exprimată. Dar expresia ca atare se potriveşte mai mult sau mai puţin obiectului vizat şi lucrului dat el însuşi în persoană [*Selbstgegebene*], ea are, aşadar, propria sa evidenţă sau nonevidenţă inclusă în predicaţie. Prin această, ea determină însă simultan şi ideea unui adevăr ştiinţific, conceput ca o stare de fapt predicativă întemeiată, sau susceptibilă de a fi întemeiată în mod absolut.

5. *Evidenţa şi ideea de ştiinţă veritabilă*

Continuînd să medităm în acest mod şi în această direcţie, recunoaştem, în calitate de filozofi debutanţi, faptul că ideea carteziană a unei ştiinţe şi — în cele din urmă — a unei ştiinţe universale cu o întemeiere şi o justificare absolută nu este

nimic altceva decît ideea care guvernează neîncetat toate ştiinţele şi tendinţa lor către universalitate — indiferent de gradul realizării sale practice.

În sensul cel mai larg al cuvîntului, evidenţa este o experienţă a unui obiect existent [*Seiend*] şi a modului de a exista [*So-Seiend*][29]; în ea obiectul ni se înfăţişează el însuşi în persoană. Contradicţia cu ceea ce prezintă evidenţa şi experienţa produce negativul evidenţei (sau evidenţa negativă)[30] şi falsitatea evidentă drept conţinutul ei. Evidenţa care cuprinde în realitate întreaga experienţă în sensul restrîns şi comun al termenului poate fi mai mult sau mai puţin perfectă. Evidenţa desăvîrşită şi corelativul său — adevărul pur şi veritabil — se prezintă ca o idee inerentă tendinţei către cunoaştere, către „umplerea" intenţiei[31], respectiv ca o idee posibil de obţinut printr-o familiarizare cu o astfel de tendinţă. Adevărul şi falsitatea, critica şi adecvarea critică la datele evidente sînt teme obişnuite ce joacă un rol constant încă în viaţa preştiinţifică. Pentru această viaţă cotidiană, cu scopurile ei schimbătoare şi relative, sînt suficiente evidenţe şi adevăruri relative[32]. Ştiinţa caută însă adevăruri care să fie şi să rămînă valabile o dată pentru totdeauna şi pentru oricine; prin urmare, ea caută confirmări noi şi pînă în cele mai mici amănunte. Chiar dacă ştiinţa nu reuşeşte *de facto* — aşa cum ea însăşi trebuie să-şi dea seama în cele din urmă — să edifice un sistem de adevăruri „absolute" şi chiar dacă ea se vede obligată să-şi modifice mereu adevărurile, ea urmează totuşi ideea unui adevăr absolut sau a unui adevăr ştiinţific veritabil şi trăieşte, prin urmare, într-un orizont infinit de aproximări care tind către această idee. Prin intermediul acestora, ea crede că poate depăşi cunoaşterea obişnuită şi se poate depăşi pe sine însăşi *in infinitum*; aceasta însă şi graţie tendinţei sale către o universalitate sistematică a cunoaşterii, raportate fie la un domeniu ştiinţific închis, fie în general la o presupusă unitate universală a tot ceea ce există în general, în cazul în care o filozofie e posibilă şi se pune problema ei. Aşadar, din punct de vedere al intenţiei, ideii de ştiinţă şi de filozofie îi aparţine o ordine de cunoaştere, de la cunoştinţele anterioare în sine la

cele posterioare în sine; în sfîrşit, un început şi o desfăşurare care nu pot fi alese la întîmplare, ci sînt întemeiate în natura lucrurilor însele.

Aşadar, printr-o familiarizare cu universalitatea demersului ştiinţific ni se dezvăluie anumite elemente fundamentale ale ideii-scop a ştiinţei veritabile (care era la început neclară), fără a fi judecat în prealabil asupra posibilităţii ei sau asupra unui ideal de ştiinţă pretins a fi evident. Nu avem voie să ne întrebăm aici: la ce bun să ne obosim cu astfel de cercetări şi constatări? Ele aparţin, evident, epistemologiei generale sau logicii, care pot fi, desigur, folosite, atît aici cît şi în continuare. Trebuie să ne ferim însă tocmai de acest lucru de la sine înţeles. Accentuăm aici ceea ce am spus deja în legătură cu Descartes: la fel precum toate ştiinţele existente, nici logica nu este admisă ca valabilă în urma răsturnării generale. Tot ceea ce ne-ar putea face posibil un început filozofic trebuie să fie cucerit mai întîi de noi înşine. Nu putem şti acum dacă mai tîrziu ne va fi dată o ştiinţă veritabilă de tipul logicii tradiţionale. Graţie travaliului preliminar de pînă acum — mai mult schiţat aproximativ decît explicitat în mod amănunţit — ne-am clarificat asupra faptului că putem fixa un prim principiu metodic pentru întreaga noastră înaintare ulterioară. Este evident că eu, în calitate de filozof debutant, ca o consecinţă a faptului că tind către scopul prezumtiv al ştiinţei veritabile, nu pot emite şi nici nu pot concepe ca fiind valabilă nici o judecată pe care să nu o fi creat anterior eu însumi dintr-o evidenţă, din „experienţe" în care lucrurile şi stările de lucruri respective să-mi fie prezente „ele însele" în persoană. Trebuie, desigur, să reflectez şi atunci în fiecare moment la evidenţa din fiecare caz, trebuie să-i evaluez importanţa şi să mă clarific asupra limitelor şi perfecţiunii sale, asupra modului în care lucrurile însele îmi sînt date în realitate. Acolo unde evidenţa lipseşte încă, nu pot pretinde că un obiect are o existenţă definitivă şi pot considera judecata în cel mai bun caz ca o posibilă etapă intermediară pe drumul către evidenţă.

Întrucît ştiinţele urmăresc să facă predicaţii care să exprime complet şi evident adecvat ceea ce este intuit în mod antepre-

dicativ, este de la sine înţeles faptul că trebuie să ne îngrijim, de asemenea, de această latură a evidenţei ştiinţifice. Dat fiind caracterul fluid, echivoc şi mult prea puţin exigent al limbajului comun în ceea ce priveşte perfecţiunea expresiei, chiar şi acolo unde sînt folosite mijloacele sale de expresie va fi necesară o nouă întemeiere a semnificaţiilor printr-o orientare originară către evidenţele obţinute în travaliul ştiinţific şi către fixarea lor în aceste semnificaţii. Considerăm că şi aceasta face parte din principiul nostru metodic — şi, de acum înainte, în mod consecvent normativ — al evidenţei.

La ce ne-ar servi însă acest principiu şi întreaga meditaţie de pînă acum, dacă ele nu ar oferi nici un mijloc pentru un adevărat punct de plecare şi anume pentru a transpune în realitate ideea ştiinţei veritabile? Deoarece acestei idei îi corespunde forma unei ordini sistematice a cunoştinţelor — cunoştinţe veritabile —, apare ca o întrebare de început cea referitoare la primele cunoştinţe în sine, care trebuie şi pot să susţină întregul edificiu al cunoaşterii universale. Dacă scopul nostru prezumtiv trebuie să poată fi realizabil în practică, este necesar ca nouă, celor care medităm într-o sărăcie absolută, în materie de cunoaştere ştiinţifică, să ne poată fi accesibile evidenţele care poartă în sine deja pecetea unei astfel de priorităţi, în măsura în care ele pot fi recunoscute ca anterioare tuturor celorlalte evidenţe imaginabile. În ceea ce priveşte această evidenţă a priorităţii, ele trebuie să aibă, de asemenea, o anume perfecţiune, o certitudine absolută, dacă, pornind de la aceste evidenţe, progresul şi edificarea unei ştiinţe conforme ideii unui sistem definitiv de cunoştinţe — cu toată infinitatea prezumtivă pe care o implică această idee — trebuie să poată avea un sens.[33]

6. *Diferenţierile evidenţei. Cerinţa filozofică a unei evidenţe apodictice şi originare*

Aici, în acest punct decisiv, de început, trebuie să pătrundem mai adînc în meditaţiile noastre. Remarcile referitoare la certitudinea absolută sau — ceea ce este acelaşi lucru — la

indubitabilitatea absolută au nevoie acum de o clarificare. Aceasta ne atrage atenţia asupra faptului că pretinsa perfecţiune ideală a evidenţei se diferenţiază la o analiză mai exactă. În stadiul actual de început al meditaţiei filozofice, avem în faţa noastră infinitatea nelimitală a experienţelor sau evidenţelor preştiinţifice: ele sînt mai mult sau mai puţin perfecte. În acest caz, imperfecţiunea înseamnă, ca regulă generală, caracter incomplet, unilateralitate, neclaritate relativă, confuzie în ceea ce priveşte modul în care lucrurile sau stările de lucruri sînt date de ele însele; prin urmare, ea înseamnă încărcare a experienţei cu elemente ale unor intenţii anticipative [*Vormeinungen*] şi ale unor cointenţii [*Mitmeinungen*] neîmplinite. Perfecţionarea ei se realizează atunci printr-o desfăşurare sintetică a experienţelor concordante [*einstimmige Erfahrungen*], în care aceste cointenţii ajung în stadiul experienţei reale care le „umple". Ideea corespunzătoare perfecţiunii ar fi aceea a „evidenţei adecvate", în legătură cu care poate rămîne deschisă problema dacă ideea nu este situată, din principiu, la infinit.

Deşi ea ghidează permanent orientarea omului de ştiinţă, un alt tip de perfecţiune a evidenţei are totuşi în ochii lui (aşa cum am observat deja, graţie acelei „familiarizări" cu preocupările sale ştiinţifice) o dignitate superioară: apodicticitatea. Ea poate apărea, eventual, şi în cazul evidenţelor inadecvate. Apodicticitatea este o indubitabilitate absolută într-un sens special şi precis determinat, acea indubitabilitate pe care omul de ştiinţă o pretinde tuturor principiilor şi a cărei valoare superioară se manifestă în preocuparea lui de a întemeia din nou şi la un nivel mai înalt judecăţi deja evidente în sine şi pentru sine, prin revenirea la principii, procurîndu-le astfel cea mai înaltă dignitate a apodicticităţii. Caracterul fundamental al acesteia trebuie descris astfel:

Orice evidenţă este o sesizare proprie [*Selbsterfassung*][34] a obiectului existent şi a felului său de a exista în modul „el însuşi" în persoană, cu o certitudine absolută a existenţei sale [*in völliger Gewißheit dieses Seins*], certitudine care exclude,

aşadar, orice îndoială. Prin aceasta, nu e exclusă însă posibilitatea ca ceea ce este evident să devină mai apoi dubitabil, ca existenţa obiectului să se reveleze a fi o simplă aparenţă, caz pentru care experienţa senzorială ne oferă exemple.[35] Această posibilitate mereu deschisă ca, în pofida evidenţei, obiectul să devină mai apoi dubitabil, respectiv ca el să nu existe cu adevărat, poate fi prevăzută în orice moment prin intermediul unei reflecţii critice. O evidenţă apodictică are însă particularitatea cu totul deosebită de a nu fi în general doar o simplă certitudine [*Seinsgewißheit*] a existenţei lucrurilor sau a stărilor de lucruri evidente din ea, ci de a se dezvălui în acelaşi timp printr-o reflecţie critică drept imposibilitate absolută de a concepe nonexistenţa acestora; prin urmare, de a exclude cu anticipaţie orice îndoială imaginabilă[36] ca fiind lipsită de sens. În acest caz, evidenţa acelei reflecţii critice, aşadar şi evidenţa existenţei acestei imposibilităţi de a concepe nonexistenţa unui lucru dat cu o certitudine absolută, are la rîndul ei această dignitate apodictică, iar la fel e în cazul oricărei reflecţii critice superioare.[37]

Ne amintim acum de principiul cartezian al indubitabilităţii absolute, prin care trebuie exclusă orice îndoială imaginabilă şi chiar orice îndoială *de facto* neîntemeiată; ne amintim de el în calitate de principiu care serveşte la constituirea ştiinţei veritabile. Întrucît prin meditaţiile noastre el a apărut într-o formă mai clară, ne întrebăm dacă şi cum ne-ar putea ajuta el pentru a realiza un început autentic. Conform celor spuse anterior, prima întrebare precisă pe care o formulează o filozofie la începutul ei este dacă putem scoate la iveală evidenţe care — aşa cum trebuie să o spunem — poartă în sine certitudinea apodictică de a premerge, în calitate de evidenţe prime în sine, tuturor celorlalte evidenţe imaginabile şi în legătură cu care se poate observa în acelaşi timp că sînt, ele însele, apodictice. Dacă ar fi inadecvate, ele ar trebui să aibă, cel puţin, un conţinut apodictic susceptibil de a fi cunoscut, un conţinut [*Seinsgehalt*] absolut cert sau cert o dată pentru totdeauna datorită apodicticităţii. Cum e posibil şi dacă e posibil să avansăm către

constituirea în continuare a unei filozofii pe baze apodictic certe trebuie să rămînă însă o *cura posterior**.

7. Evidenţa existenţei lumii nu este apodictică; includerea ei în cadrul răsturnării carteziene

Problema referitoare la primele evidenţe în sine pare a se rezolva fără prea mult efort. Nu se prezintă oare existenţa lumii de-a dreptul ca o astfel de evidenţă? Viaţa, cu activitatea ei cotidiană, se raportează la lume; la ea se raportează, de asemenea, toate ştiinţele: ştiinţele de fapte [*Tatsachenwissenschaften*][38] în mod direct, ştiinţele apriorice în mod indirect, ca instrumente ale metodei. Înainte de toate acestea, existenţa lumii este un lucru de la sine înţeles — într-o asemenea măsură, încît nimeni nu se va gîndi s-o enunţe explicit într-o propoziţie. Avem totuşi — nu-i aşa? — experienţa continuă prin care această lume există mereu în faţa ochilor noştri într-o manieră incontestabilă. Oricît de mult este însă această evidenţă în sine anterioară tuturor evidenţelor vieţii orientate către lume, precum şi evidenţelor proprii tuturor ştiinţelor care au ca obiect lumea — al căror temei permanent ea este —, ajungem curînd să ne întrebăm îngrijoraţi în ce măsură ea poate pretinde în această calitate un caracter apodictic. Dacă mergem mai departe pe linia acestei obiecţii, ni se dezvăluie atunci faptul că nici această evidenţă nu poate pretinde privilegiul de a fi prima evidenţă absolută. În ceea ce priveşte prima întrebare, firește că experienţa senzorială universală în a cărei evidenţă lumea ne este dată permanent nu poate fi considerată o evidenţă apodictică, care ar exclude prin urmare posibilitatea ca existenţa reală a lumii să devină îndoielnică, respectiv care ar exclude în mod absolut posibilitatea nonexistenţei sale. Nu numai ceea ce este obţinut printr-o experienţă particulară poate să-şi piardă valoarea şi să devină astfel o simplă aparenţă sensibilă, ci şi întreg ansamblul experienţelor a cărui unitate o putem cuprinde cu privirea poate să se reveleze a fi

---

* O preocupare ulterioară.

o aparenţă cu titlul de vis coerent. Trimiterea la astfel de modificări posibile şi reale ale evidenţei nu trebuie să o considerăm deja ca o critică suficientă a evidenţei şi nu trebuie să vedem în ea o probă perfectă a posibilităţii de a concepe nonexistenţa lumii, în pofida experienţei pe care o avem continuu în raport cu ea. Reţinem doar faptul că, în scopul întemeierii radicale a unei ştiinţe, evidenţa provenită din experienţa obişnuită a lumii necesită în orice caz, în prealabil, o critică a valabilităţii [*Gültigkeit*] şi importanţei sale; prin urmare, nu putem considera această evidenţă a fi în mod incontestabil nemijlocit apodictică. În consecinţă, nu este suficient a nu acorda nici o valabilitate[39] ştiinţelor ce ne sînt date în realitate şi a le considera simple pre-judecăţi [*Vor-Urteile*] inacceptabile pentru noi. De asemenea, trebuie să privăm domeniul lor universal, cel al experienţei, de valabilitatea pe care i-o acordă oamenii în mod naiv. Existenţa lumii bazată pe evidenţa experienţei naturale nu mai poate fi pentru noi un fapt evident, ci doar un fenomen de valabilitate [*Geltungsphänomen*].[40]

Procedînd astfel, ne mai rămîne oare vreun fundament existenţial [*Seinsboden*] pentru judecăţi în general (ca să nu mai vorbim pentru evidenţe), pentru ca, pe baza lui, să putem întemeia apoi în mod apodictic o filozofie universală? Nu desemnează oare lumea universul tuturor obiectelor existente în general? Putem evita, aşadar, să începem totuşi, *in extenso* şi cu titlul de primă misiune, critica experienţei empirice pe care doar am schiţat-o anterior? Ar eşua atunci întregul nostru demers filozofic, dacă presupusul rezultat anticipat al acestei critici s-ar confirma? Cum altfel, dacă lumea s-ar dovedi în cele din urmă a nu fi deloc primul fundament de judecată, ci s-ar presupune, o dată cu existenţa ei, un fundament existenţial anterior?

8. Ego cogito *ca subiectivitate transcendentală*

Aici efectuăm, urmîndu-l pe Descartes, marea întoarcere care, realizată corect, conduce la subiectivitatea transcendentală: întoarcerea către *ego cogito*, ca ultim fundament apodictic cert de judecată pe care trebuie întemeiată orice filozofie radicală.[41]

Să reflectăm. Ca filozofi care meditează în mod radical, nu avem în acest moment nici o ştiinţă valabilă pentru noi şi nici o lume care să existe pentru noi.[42] În loc de a exista pur şi simplu, adică în loc de a fi valabilă într-un mod natural în credinţa proprie experienţei [*Seinsglaube der Erfahrung*][43], această lume nu este pentru noi decît o simplă pretenţie de existenţă [*Seinsanspruch*]. Acest lucru e valabil, de asemenea, şi pentru existenţa tuturor celorlalte euri din jurul meu, astfel încît nu mai avem de fapt dreptul de a vorbi la pluralul comunicativ. Ceilalţi oameni şi celelalte fiinţe nu sînt pentru mine date empirice decît în virtutea experienţei sensibile a corpurilor lor[44], experienţă de a cărei valabilitate nu am voie să mă folosesc, aflîndu-se sub semnul întrebării. O dată cu ceilalţi oameni pierd şi eu, desigur, toate formele sociale şi culturale. Pe scurt, nu numai natura corporală, ci întreaga lume înconjurătoare concretă este pentru mine acum, în loc de o lume existentă, un simplu fenomen de existenţă [*Seinsphänomen*].

Oricare ar fi însă situaţia în privinţa pretenţiei de existenţă a acestui fenomen şi oricare ar fi hotărîrea mea critică în privinţa existenţei sau aparenţei sale, acest fenomen însuşi, ca fenomen al meu, nu este totuşi un nimic, ci tocmai ceea ce face pretutindeni posibilă o astfel de decizie critică din partea mea, aşadar ceea ce face, de asemenea, posibil ca ceea ce este pentru mine, eventual, o existenţă adevărată (asupra căreia s-a hotărît în mod definitiv sau urmează a se decide) să poată avea sens şi valabilitate [valoare]. Şi iarăşi: dacă mă abţin (aşa cum aş putea face în deplină libertate şi aşa cum am făcut deja) de la orice credinţă sensibilă empirică, bazată pe datele senzoriale, astfel încît existenţa lumii empirice să nu mai fie valabilă pentru mine, această abţinere [*dieses Mich-Enthalten*] este totuşi ceea ce este, şi aceasta împreună cu întregul flux al vieţii empirice.[45] Şi anume, ea se află pentru mine neîncetat aici, de ea sînt permanent conştient, percepînd-o într-un cîmp prezent[46], în originalitatea cea mai originară, ca „ea însăşi în persoană"; prin intermediul memoriei, redevin conştient cînd de unele, cînd de altele dintre formele sale trecute, iar aceasta implică faptul că redevin conştient de ele în calitatea lor de forme trecute.

Prin intermediul reflecţiei, pot în orice moment să-mi dirijez atenţia în particular către această viaţă originară şi pot sesiza prezentul ca prezent, trecutul ca trecut, aşa cum sînt ele însele. Procedez acum astfel, în calitate de eu care filozofează şi care practică acea abţinere.

Lumea experimentată în această viaţă reflexivă rămîne într-un anumit fel prezentă pentru mine în continuare şi ea este experimentată ca înainte, exact împreună cu propriul său conţinut din fiecare caz. Ea se prezintă în continuare aşa cum apărea anterior, numai că eu, în calitate de filozof care reflectează, nu mai realizez, nu mai consider ca valabilă credinţa [*Seinsglaube*] proprie experienţei lumii, în timp ce ea este încă aici şi poate fi sesizată de privirea atentă. La fel se întîmplă şi cu toate celelalte acte intenţionale [*Meinungen*] care aparţin fluxului conştiinţei mele şi care depăşesc actele empirice: cu reprezentările mele neintuitive, cu judecăţile mele de existenţă şi de valoare, cu deciziile mele, cu stabilirea scopului şi a mijloacelor etc. şi mai ales cu luările de poziţie realizate în mod necesar în atitudinea naturală, nemeditativă şi nefilozofică, a vieţii curente, în măsura în care tocmai acestea presupun pretutindeni lumea şi conţin în sine, aşadar, o credinţă în existenţa lumii[47]. Şi aici, faptul că eul care reflectează filozofic se abţine în luările sale de poziţie să acorde vreo valabilitate lumii nu înseamnă dispariţia lor din cîmpul său de experienţă. Trăirile [*Erlebnisse*][48] concrete respective ale conştiinţei sînt — o repetăm — obiectul asupra căruia se îndreaptă privirea atentă, numai că eul atent [*das aufmerkende Ich*], în calitate de eu filozofic, se abţine de la orice atitudine faţă de datul intuit [*das Angeschaute*]. De asemenea, tot ceea ce era vizat prin astfel de acte în cadrul conştiinţei valorizante [*Geltungsbewußtsein*][49], judecata, teoria, valorile şi scopurile respective ş.a.m.d., toate acestea se păstrează în continuare, dar ele nu mai sînt decît nişte „simple fenomene“ care au suferit o modificare de valoare.

Această devalorizare [*Außergeltungsetzen*] universală[50] („inhibare“, „scoatere din joc“) a tuturor atitudinilor faţă de lumea obiectivă dată şi, în primul rînd, a afirmaţiilor existenţei

[*Seinsstellungnahmen*] (referitoare la existenţa aparentă, existenta posibilă, existenţa ipotetică, probabilă etc.) — sau, aşa după cum se obişnuieşte de asemenea să se spună, această „ἐποχή [*epoché*] fenomenologică", aceasta „punere între paranteze" a lumii obiective[51] — nu ne plasează, prin urmare, în faţa unui nimic. Ceea ce mai degrabă — şi exact prin aceasta — sau, mai clar spus, ceea ce prin aceasta îmi revine mie, ca subiect care meditează, este viaţa mea pură, cu toate trăirile ei pure ale conştiinţei şi cu toate obiectele ei intenţionale pure [*reine Gemeintheiten*], universul fenomenelor în sensul special şi lărgit al fenomenologiei. Este — se poate spune şi astfel — metoda radicală şi universală prin care mă concep pe mine însumi ca eu pur, împreună cu propria mea viaţă pură a conştiinţei, în care şi prin care întreaga lume obiectivă există pentru mine, şi anume tocmai aşa cum există ea pentru mine. Tot ceea ce aparţine lumii, întreaga existenţă spaţial-temporală există pentru mine, adică are o anumită valabilitate pentru mine, şi anume prin faptul că o experimentez, o percep, o rememorez, mă gîndesc la ea într-un anumit fel, o judec, o valorizez, o doresc ş.a.m.d. După cum se ştie, pe toate acestea Descartes le desemnează cu titlul de *cogito*. Lumea nu este în general pentru mine nimic altceva decît ceea ce există şi este valabil pentru conştiinţa mea într-un astfel de *cogito*. Întregul ei sens universal şi particular, valabilitatea existenţei sale [*Seinsgeltung*] ea le primeşte exclusiv de la astfel de cogitaţii.[52] În ele se derulează întreaga mea viaţă în lume, în care e inclusă, de asemenea, şi viaţa mea ştiinţifică investigatoare şi întemeietoare. Eu nu pot trăi, experimenta şi gîndi, nu pot valoriza şi activa în nici o altă lume decît în cea care are sens şi valabilitate în mine însumi şi prin mine însumi. Dacă mă plasez deasupra întregii acestei vieţi şi mă abţin de la orice credinţă care consideră de-a dreptul lumea ca existentă, dacă îmi dirijez privirea exclusiv asupra înseşi acestei vieţi în calitate de conştiinţă despre lume, atunci mă obţin pe mine însumi, ca *ego* pur, împreună cu fluxul pur al cogitaţiilor mele.[53]

Prin urmare, existenţa *ego*-ului pur şi a cogitaţiilor sale precede astfel în fapt — ca fiind anterioară în sine — existenţa

naturală a lumii, a lumii de care pot vorbi. Domeniul existenţei naturale este secundar din punct de vedere al valabilităţii existenţei sale, el presupune permanent domeniul transcendental. În măsura în care conduce înapoi către acesta, metoda fenomenologică fundamentală ἐποχή transcendentale se numeşte reducţie transcendental-fenomenologică.[54]

9. *Importanţa evidenţei apodictice a lui „eu exist"*

Următoarea întrebare este dacă această reducţie face posibilă obţinerea unei evidenţe apodictice a existenţei subiectivităţii transcendentale. Experienţa transcendentală de sine [*Selbsterfahrung*][55] poate servi ca fundament pentru judecăţi apodictice numai dacă este apodictică; numai în acest caz există, aşadar, perspectiva unei filozofii, a unui edificiu sistematic de cunoştinţe apodictice, pornind de la cîmpul prim în sine de experienţă şi de judecată. Descartes — se ştie — a obsrvat că *ego sum*, respectiv *sum cogitans* trebuie considerate a fi propoziţii apodictice, că altfel obţinem, prin urmare, un prim domeniu apodictic de existenţă. El accentuează chiar indubitabilitatea propoziţiei şi faptul că însăşi afirmaţia „eu mă îndoiesc" ar presupune deja pe „eu exist". Şi la el, este vorba în acest caz de acel eu care este conştient de sine însuşi, după ce a încetat să mai acorde valabilitate lumii empirice, ca lume ce poate fi pusă sub semnul îndoielii. După consideraţiile şi precizările noastre, este evident că sensul indubitabilităţii în care *ego*-ul ajunge să ni se reveleze prin intermediul reducţiei transcendentale corespunde în realitate conceptului de apodicticitate analizat de noi anterior.

Desigur, cu aceasta, problema apodicticităţii şi, o dată cu ea, problema temeiului şi a fundamentului originar al unei filozofii nu este încă rezolvată. Apar curînd îndoieli. De exemplu, nu aparţine oare în mod indisolubil subiectivităţii transcendentale trecutul său corespunzător, care poate deveni accesibil doar prin intermediul amintirii? Se poate pretinde însă pentru aceasta din urmă o evidenţă apodictică? Într-adevăr, ar fi

absurd să vrem a tăgădui din acest motiv apodicticitatea lui „eu exist", ceea ce nu este posibil decît atunci cînd se argumentează şi se vorbeşte despre ea într-o manieră exterioară şi deci atunci cînd este trecută cu vederea. În loc de aceasta însă, cea mai arzătoare problemă trebuie să devină cea a importanţei evidenţei noastre apodictice.

Ne amintim acum de o remarcă anterioară, potrivit căreia nu este necesar ca adecvarea şi apodicticitatea unei evidenţe să meargă mînă în mînă — această remarcă viza, poate, cazul experienţei de sine transcendentale. Prin intermediul ei, *ego*-ul devine accesibil lui însuşi în mod originar. Această experienţă oferă însă, de fiecare dată, doar un nucleu de obiecte experimentate într-un mod cu adevărat adecvat: şi anume prezentul viu [*lebendige Selbstgegenwart*][56], pe care îl exprimă sensul gramatical al propoziţiei *ego cogito*, în timp ce dincolo de acest nucleu nu se întinde decît un orizont prezumtiv, nedeterminat şi general, un orizont al obiectelor ce nu sînt experimentate cu adevărat, dar care sînt necesarmente vizate în acelaşi timp. Acestui orizont îi aparţin trecutul propriu al eului, de cele mai multe ori totalmente obscur, dar şi facultăţile transcendentale proprii şi particularităţile habituale corespunzătoare. Percepţia exterioară (care nu e, desigur, apodictică) este şi ea, într-adevăr, experienţă a obiectului (el însuşi este prezent aici în faţa mea), dar în această prezenţă — aici — în persoană [*Selbstdastehen*] el are pentru cel care îl experimentează un orizont general nedeterminat şi deschis la infinit, care cuprinde ceea ce n-a fost perceput propriu-zis, şi anume în calitate de orizont despre care se presupune că poate fi dezvăluit printr-o experienţă posibilă. În mod asemănător, aşadar, certitudinea apodictică proprie experienţei transcendentale se referă la transcendentalul meu „eu exist", în generalitatea sa nedeterminată proprie unui orizont deschis. Realitatea [*das Wirklichsein*] fundamentului prim în sine pe care se clădeşte întreaga cunoaştere este stabilită prin urmare cu o certitudine absolută; prin aceasta însă, nu este, firesc, stabilit ceea ce determină mai exact existenţa sa şi nu s-a prezentat încă el însuşi în persoană în evidenţa vie a lui „eu exist", ci este doar

prezumat. Această prezumţie implicată în evidenţa apodictică este supusă prin urmare unei critici referitoare la posibilitatea împlinirii ei, care va limita, eventual, apodictic importanţa sa. În ce măsură se poate înşela eul transcendental asupra lui însuşi şi pînă unde se întind datele absolut certe, în pofida acestei iluzii posibile?

O dată cu statuarea *ego*-ului transcendental, ne aflăm în general într-un punct periculos, chiar şi în cazul în care nu am lua pentru început în consideraţie problemele dificile ale apodicticităţii.

10. *Digresiune. Eroarea lui Descartes în privinţa orientării transcendentale*

Pare atît de simplu să sesizăm, urmîndu-l pe Descartes, eul pur şi cogitaţiile sale şi totuşi aceasta este ca şi cum ne-am afla pe un vîrf de stîncă abruptă dincolo de care a înainta cu calm şi siguranţă este o chestiune de viaţă şi de moarte pentru filozofie.[57] Descartes avea voinţa fermă de a se debarasa radical de orice prejudecată. Ştim însă acum, datorită cercetărilor recente şi, în special, datorită frumoaselor şi profundelor investigaţii ale domnilor Gilson şi Koyré, cîtă scolastică se află implicit şi ca o presupoziţie neclarificată în *Meditaţiile* lui Descartes. Dar aceasta nu e singura. Pentru început, trebuie să ne păzim de acea presupoziţie enunţată deja anterior, care continuă să ne influenţeze ca o veche moştenire şi care provine din admiraţia pentru ştiinţa matematică a naturii, ca şi cum sub titlul de *ego cogito* ar fi vorba despre o „axiomă" apodictică şi care, împreună cu alte axiome susceptibile de a fi descoperite şi cu ipoteze întemeiate — eventual — în mod inductiv, ar trebui să servească drept fundament al unei ştiinţe deductive şi explicative despre lume, al unei ştiinţe nomologice, al unei ştiinţe *ordine geometrico** asemănătoare tocmai

---

* conform ordinii geometrice.

ştiinţei matematice a naturii. În legătura cu aceasta nu e permis, de asemenea, în nici un caz să se considere ca un lucru de la sine înţeles faptul că am fi salvat în eul nostru pur apodictic o părticică a lumii, ca singurul lucru din lume indubitabil pentru eul ce filozofează şi că acum ar fi vorba de a deduce şi a adăuga restul lumii, prin intermediul unor inferenţe corect realizate, urmînd principiile înnăscute *ego*-ului.

Aceasta se întîmplă, din păcate, la Descartes prin acea orientare insignifiantă dar funestă care transformă *ego*-ul în *substantia cogitans**, într-o *mens sive animus*** separată, punct de plecare pentru raţionamente conduse după principiul cauzalităţii; pe scurt, prin acea orientare prin care el a devenit (nu poate fi clar încă în ce fel) părintele absurdului realism transcendental. Toate acestea rămîn departe de noi dacă vom fi în continuare credincioşi radicalismului reflecţiei de sine şi prin aceasta, principiului intuiţiei pure sau al evidenţei, dacă nu acceptăm aici ca valabil nimic altceva decît ceea ce ne este dat în mod real şi cu totul nemijlocit în cîmpul lui *ego cogito* pe care ni l-a deschis ἐποχή ; aşadar, dacă nu enunţăm nimic despre un lucru pe care nu-l „vedem" noi înşine. Din acest punct de vedere, Descartes a greşit şi astfel se explică faptul că el se opreşte înaintea celei mai mari dintre descoperiri pe care, într-un anumit fel, a făcut-o deja, dar al cărei sens propriu nu l-a sesizat: este vorba, aşadar, despre sensul subiectivităţii transcendentale. Astfel, el nu trece pragul porţii de intrare care conduce la adevărata filozofie transcendentală.[58]

11. *Eul psihologic şi eul transcendental. Transcendenţa lumii*

Dacă păstrez în deplină puritate ceea ce îmi apare mie, celui care meditează, prin intermediul ἐποχή aplicată existenţei lumii empirice, atunci rezultă un fapt deosebit de important:

---

* Esenţă cugetătoare.

** Minte sau spirit.

eul meu şi viaţa mea rămîn neatinse, din punctul de vedere al valabilităţii lor pentru mine, oricare ar fi situaţia în privinţa existenţei sau a nonexistenţei lumii şi oricare ar fi decizia mea în această privinţă. Acest eu şi viaţa lui care mi-au rămas în mod necesar în urma unei astfel de ἐποχή nu reprezintă o parte a lumii, iar dacă spun: „eu exist, *ego cogito*" aceasta nu mai înseamnă: „eu, acest om, exist". Eu nu mai sînt acela care se descoperă pe sine însuşi ca om în experienţa naturală de sine, nu mai sînt acela care descoperă propria sa *mens sive animus sive intellectus** pură, respectiv sufletul însuşi perceput separat, graţie unei limitări prin abstracţie la datele pure ale experienţei de sine interioare pur psihologice. Apercepuţi în acest mod „natural", eu şi toţi oamenii sîntem obiecte ale ştiinţelor obiective sau pozitive în sensul obişnuit al cuvîntului, obiecte ale biologiei, antropologiei, inclusiv ale psihologiei. Viaţa psihică [*das Seelenleben*][59] despre care vorbeşte psihologia a fost întotdeauna — şi este — concepută ca viaţă psihică în lume. Acest lucru este valabil, evident, şi pentru viaţa mea personală, care va fi sesizată şi analizată în experienţa interioară pură. Însă ἐποχή fenomenologică pe care desfăşurarea meditaţiilor carteziene purificate o reclamă din partea celui care filozofează se abţine să mai acorde valabilitate existenţei lumii obiective şi o exclude astfel cu totul din cîmpul de judecată. Prin aceasta, ea exclude, de asemenea, valabilitatea existenţei faptelor apercepute în mod obiectiv, precum şi a celor proprii experienţei interioare. Pentru mine, în calitate de subiect care meditează şi care, aplicînd ἐποχή şi rămînînd în el, se instituie pe sine ca singurul fundament al tuturor valorizărilor [*Geltungen*][60] şi întemeierilor obiective, nu mai există prin urmare nici un eu psihologic, nu mai există nici un fel de fenomene psihice în sensul psihologiei, i.e. concepute ca parte componentă a fiinţelor umane psiho-fizice.

Prin intermediul ἐποχή fenomenologice, reduc eul meu natural şi viaţa mea psihică — domeniul experienţei mele psihologice interioare — la eul transcendental-fenomenologic,

---

* Minte sau spirit sau intelect.

domeniul experienţei de sine transcendental-fenomenologice. Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat şi va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale îşi creează — aşa după cum am afirmat deja — întregul său sens şi întreaga sa valabilitate [valoare] de existenţă pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitate de eu transcendental care apare pentru prima dată abia o dată cu ἐποχή transcendental-fenomenologică.

Acest concept de transcendental şi conceptul său corelativ, cel de transcendenţă[61], trebuie create exclusiv din meditaţia noastră filozofică. Trebuie remarcat aici faptul că, aşa după cum eul redus nu este o parte a lumii, în mod invers, lumea şi fiecare obiect al ei nu sînt părţi ale eului meu, ele nu se află în viaţa conştiinţei mele ca parte reală a acesteia şi nu formează un complex de date senzoriale sau de acte psihice. Această transcendenţă aparţine sensului propriu al lucrurilor mundane[62], cu toate că ea nu obţine — şi nu poate obţine — întregul său sens determinant, împreună cu valabilitatea existenţei sale, decît numai din experienţa mea, din reprezentările mele, din gîndirea mea, din valorizarea şi activitatea mea corespunzătoare. Ea obţine, de asemenea, o existenţă eventual evidentă şi definitivă tocmai pornind de la propriile mele evidenţe, de la actele mele întemeietoare. Dacă această „transcendenţă de imanenţă intenţională“ [*Transzendenz ireellen Beschlossenseins*][63] aparţine cu adevărat sensului propriu al lumii, atunci eul însuşi care poartă în sine lumea ca sens real şi care este necesarmente presupus de aceasta la rîndul ei se numeşte transcendental în sens fenomenologic, iar problemele filozofice care rezultă din această corelaţie se numesc transcendental-filozofice.

Meditaţia a doua

DEZVĂLUIREA CÎMPULUI DE EXPERIENŢĂ TRANSCENDENTAL DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE

12. *Ideea unei întemeieri transcendentale a cunoaşterii*

Meditaţiile noastre au nevoie acum de o continuare, în care ceea ce a fost pus în evidenţă pînă aici să ne poată fi de folos cu adevărat. Ce pot face eu (cel care meditez în stil cartezian) cu *ego*-ul transcendental luat ca punct de plecare în demersul filozofic? Desigur, pentru mine, din punct de vedere al cunoaşterii, existenţa sa precede orice altă existenţă obiectivă: într-un anumit sens, el este fundamentul şi terenul pe care se formează orice cunoaştere obiectivă. Poate să însemne însă această întîietate a *ego*-ului faptul că el este, în sensul obişnuit al termenului, temeiul oricărei cunoaşteri obiective? Nu vrem aici să renunţăm la marea idee a lui Descartes de a căuta în subiectivitatea transcendentală cea mai adîncă întemeiere a tuturor ştiinţelor şi existenţei înseşi a unei lumi obiective. Astfel, nu am mai urma căile sale de gîndire, chiar şi cu toate modificările critice pe care le-am putea aduce acestora. Este posibil însă ca prin descoperirea carteziană a *ego*-ului transcendental să ni se reveleze, de asemenea, o nouă idee despre întemeierea cunoaşterii, şi anume ca întemeiere transcendentală.[64] Într-adevăr, în loc de a urmări să utilizăm pe *ego cogito* drept premisă apodictic evidentă pentru construirea unor raţionamente despre care se presupune că ne vor conduce la o subiectivitate transcendentă, ne îndreptăm atenţia asupra faptului că ἐποχή fenomenologică (îmi) dezvăluie (mie, în calitate de filozof care meditează) o nouă şi infinită sferă de existenţă, ca domeniu al unei expe-

rienţe de tip nou, al experienţei transcendentale.[65] Dacă remarcăm acum că fiecărui tip de experienţă reală, precum şi modurilor ei generale de specificare: percepţie, retenţie, reamintire etc. îi corespund, de asemenera, o ficţiune pură, o pseudoexperienţă [*eine Erfahrung als ob*] avînd moduri paralele de specificare (pseudopercepţie, pseudoretenţie, pseudoreamintire etc.), ne aşteptăm atunci ca să existe, de asemenea, o ştiinţă apriorică şi care să se menţină în domeniul posibilităţii pure (reprezentabilitate pură, imaginabilitate pură) şi să emită judecăţi mai curînd asupra posibilităţilor apriorice decît asupra realităţilor transcendentale prescriind astfel, în acelaşi timp, reguli apriorice realităţilor.

Grăbindu-ne însă să concepem în acest mod o ştiinţă fenomenologică ce trebuie să devină filozofie, ajungem din nou, o dată cu cerinţa metodică fundamentală a evidenţei apodictice, la dificultăţile menţionate anterior. Căci, aşa după cum am văzut deja, oricît de absolută ar fi această evidenţă pentru existenţa *ego*-ului, ea nu mai este însă o evidenţă certă pentru existenţa datelor multiple ale experienţei transcendentale. Deşi nici cogitaţiile care ne sînt date în reducţia transcendentală ca [obiecte] percepute, reamintite, etc. nu pot fi considerate în nici un caz drept absolut certe în privinţa existenţei lor prezente, trecute, etc., va fi posibil totuşi să arătăm că evidenţa absolută a lui *ego sum* se răsfrînge, de asemenea, în mod necesar şi asupra datelor multiple ale experienţei pe care o avem despre viaţa transcendentală şi despre proprietăţile habituale ale *ego*-ului, deşi numai în anumite limite care determină importanţa unor astfel de evidenţe (ale reamintirii, ale retenţiei ş.a.m.d.). Pentru a explica şi mai exact încă, ar trebui poate să arătăm următorul lucru: nu identitatea vidă a lui „eu exist" formează conţinutul absolut cert al experienţei transcendentale de sine, ci toate datele singulare ale experienţei de sine reale şi posibile — deşi ele nu sînt absolut certe în detaliu — sînt cuprinse într-o structură universală şi apodictică a experienţei eului (de exemplu, forma temporală imanentă a fluxului conştiinţei). În virtutea acestei structuri şi ca o caracteristică a sa, eul îşi este schiţat lui însuşi, în mod apodictic, ca

eu concret, ca eu real ce are un conţinut individual de trăiri, de facultăţi şi de tendinţe. El se reprezintă pe sine ca orizont, în calitate de obiect accesibil experienţei de sine posibile ce poate fi desăvîrşită şi, eventual, îmbogăţită la infinit.

13. *Necesitatea excluderii pentru început a problemelor referitoare la importanţa cunoaşterii transcendentale*

A pune cu adevărat în evidenţă toate aceste lucruri ar reprezenta, atunci, marea sarcină a unei critici a experienţei transcendentale de sine, referitoare la formele ei individuale care se întrepătrund, precum şi la rezultatul global obţinut în urma întrepătrunderii universale. Desigur, aceasta ar fi o temă de rang superior, care ar presupune deja din partea noastră ca, urmînd pentru început evidenţa — într-un anumit fel — „naivă" a experienţei transcendentale concordante[66], să ne fi informat mai înainte asupra datelor ei şi să le fi descris în caracteristicile lor generale.

Lărgirea cadrului meditaţiilor carteziene pe care tocmai am realizat-o va motiva în mod corespunzător demersul nostru ulterior, care urmăreşte constituirea unei filozofii (în sensul cartezian descris mai sus). Anticipăm de pe acum faptul că investigaţiile ştiinţifice pentru care s-a propus denumirea generală de fenomenologie transcendentală vor trebui să se desfăşoare în două etape.

În prima etapă, va fi necesar să parcurgem domeniul — aşa cum se va dovedi în curînd — imens al experienţei transcendentale de sine, lăsîndu-ne conduşi pentru început de evidenţa ei proprie în desfăşurarea sa concordantă, aşadar lăsînd la o parte problemele unei critici definitive a principiilor apodictice ale importanţei cunoaşterii transcendentale. În această etapă, ce nu este încă una filozofică în sensul deplin al cuvîntului, procedăm, aşadar, asemenea cercetătorului naturii care se încredinţează experienţei naturale şi pentru care, în calitatea sa de cercetător al naturii, problemele unei critici a principiilor experienţei rămîn în general în afara temei sale.

A doua etapă a investigaţiei fenomenologice ar avea atunci ca obiect tocmai critica experienţei transcendentale şi, mai apoi, a cunoaşterii transcendentale în general.[67]

În orizontul nostru, apare astfel o ştiinţă de o singularitate nemaiauzită, o ştiinţă despre subiectivitatea transcendentală concretă, ca fiind dată într-o experienţă transcendentală reală şi posibilă, o ştiinţă ce reprezintă contrariul absolut al ştiinţelor în sensul în care au fost ele concepute pînă acum, i.e. contrariul absolut al ştiinţelor obiective.[68] Între acestea din urmă se află, de asemenea, o ştiinţă care are ca obiect subiectivitatea, însă una obiectivă, primară, care face parte din lume. În cazul de faţă însă, este vorba despre o ştiinţă aşa-zis absolut subiectivă, despre o ştiinţă al cărei obiect este, din punctul de vedere al existenţei sale, independent de hotărîrea noastră referitoare la existenţa sau la nonexistenţa lumii. Si încă ceva: lucrurile par a se petrece ca şi cum *ego*-ul meu transcendental (*ego*-ul meu, al celui care filozofează) nu este — şi nu poate fi — decît primul şi unicul obiect al acestei ştiinţe. Desigur, sensul reducţiei transcendentale implică faptul că, pentru început, ea nu poate stabili ca existent nimic altceva decît acest *ego* şi ceea ce conţine el, şi anume cu un orizont de determinaţii posibile neactualizate încă. Această ştiinţă va începe, aşadar, cu siguranţă[69] ca egologie pură şi ca o ştiinţă ce pare a ne condamna la solipsism, deşi la unul transcendental. Nu este posibil încă să vedem acum în ce mod, în cadrul atitudinii reducţiei transcendentale, alte *ego*-uri — în calitate de alte *ego*-uri transcendentale şi nu de simple fenomene ale lumii — ar putea fi instituite ca existente şi ar putea deveni astfel obiecte justificate ale unei egologii fenomeneologice.[70]

Ca filozofi debutanţi, nu trebuie să ne lăsăm speriaţi de astfel de îndoieli. Poate că reducţia transcendentală nu poartă cu sine decît aparenţa unei ştiinţe solipsiste, în timp ce realizarea ei consecventă, conform sensului său propriu, ne va conduce la o fenomenologie a intersubiectivităţii transcendentale şi, prin intermediul acesteia, la o filozofie transcendentală în general. În realitate, se va dovedi că un solipsism

transcendental este doar o treaptă filozofică inferioară şi că, în această calitate, el trebuie delimitat din raţiuni metodice pentru a putea pune mai apoi, în mod corect, problemele referitoare la intersubiectivitatea transcendentală ca nişte probleme de un rang superior şi avînd un anumit fundament. În stadiul actual al meditaţiilor noastre însă nu putem afirma nimic precis în această privinţă, aşa după cum în general, explicaţiile anticipative pe care le-am dat îşi vor putea dovedi întreaga lor însemnătate abia în continuarea meditaţiilor.

În orice caz, este desemnată astfel cu precizie o deviere esenţială de la mersul meditaţiilor carteziene, abatere care va fi de acum înainte decisivă pentru întreaga noastră meditaţie viitoare. Spre deosebire de Descartes, ne vom adînci în sarcina de a dezvălui domeniul infinit al experienţei transcendentale. Evidenţa cartezianã, cea a propoziţiei *ego cogito, ego sum*, rămîne sterilă pentru că el a omis nu numai să clarifice sensul pur metodic al ἐποχή transcendentale, ci şi pentru că a omis să atragă atenţia asupra faptului că *ego*-ul poate să se expliciteze pe sine însuşi la infinit şi în mod sistematic, prin intermediul experienţei transcendentale şi poate să se prezinte prin urmare ca un posibil cîmp de investigaţie (unul cu totul particular şi precis delimitat), în măsura în care experienţa transcendentală se raportează la întreaga lume şi la toate ştiinţele obiective, fără a presupune totuşi valabilitatea existenţei lor [*ihre Seinsgeltung*] şi numai în măsura în care ea se distinge, prin aceasta, de toate aceste ştiinţe fără a se învecina totuşi cu ele în vreun fel.

14. *Fluxul cogitaţiilor. Cogito şi cogitatum*

Centrul de greutate al evidenţei transcendentale a lui *ego cogito* (acest termen fiind luat în sensul cartezian cel mai larg) îl deplasăm (în timp ce lăsăm la o parte problemele referitoare la importanţa apodictităţii acestei evidenţe), de pe *ego*-ul identic pe cogitaţiile multiple, aşadar pe viaţa şi fluxul conştiinţei [*das strömende Bewußtseinsleben*] în care trăieşte eul

identic (eul meu, al celui care meditează), oricare ar fi semnificaţia mai exactă a acestei din urmă expresii. În orice moment, el poate să-şi îndrepte privirea reflexivă asupra acestei vieţi (de exemplu, asupra percepţiilor sale senzoriale şi asupra reprezentărilor sale sau asupra judecăţilor sale de existenţă, de valoare şi voliţionale), în orice moment el o poate observa şi îi poate explicita şi descrie conţinutul.[71]

Se va afirma, poate[72], că a urma această direcţie de investigaţie nu înseamnă nimic altceva decît a realiza o descriere psihologică întemeiată pe experienţa internă pură, pe experienţa propriei mele vieţi a conştiinţei, în care caz puritatea unei astfel de descrieri ar pretinde în mod firesc ca să nu fie luată în considerare nici o realitate psiho-fizică. Totuşi, o psihologie pur descriptivă nu este o fenomenologie transcendentală în sensul în care am definit-o pe aceasta din urmă prin intermediul reducţiei transcendental-fenomenologice, indiferent de faptul că sensul metodic veritabil al acestei psihologii a fost dezvăluit pentru prima oară abia de către noua fenomenologie. Psihologia pură este, într-adevăr, o paralelă exactă cu fenomenologia transcendentală a conştiinţei; cu toate acestea însă, ele trebuie deosebite în mod riguros, în timp ce confundarea lor caracterizează psihologismul transcendental ce face imposibilă constituirea unei veritabile filozofii. Aici este vorba despre una din acele nuanţe în aparenţă insignifiante, dar care determină, în mod decisiv, orientarea şi rătăcirile în filozofie. Trebuie să ţinem cont întotdeauna de faptul că întreaga investigaţie transcendental-fenomenologică este legată de respectarea inviolabilă a reducţiei transcendentale, care nu trebuie confundată cu limitarea prin abstracţie a investigaţiei antropologice la simpla viaţă psihică. Prin urmare, sensul cercetării psihologice a conştiinţei şi sensul investigaţiei transcendental-fenomenologice sînt profund diferite între ele, cu toate că elementele constitutive ce trebuie descrise în ambele cazuri pot coincide uneori. Într-un caz, avem date care aparţin lumii, presupuse a fi existentă[73], şi anume date concepute ca nişte componente psihice ale omului; în celălalt caz, nu poate fi vorba nicidecum despre date

paralele avînd un conţinut identic primelor, întrucît în general, în cadrul atitudinii fenomenologice, lumea nu este considerată ca realitate, ci doar ca simplu fenomen al realităţii [*als Wirklichkeitsphänomen*].

Dacă însă această confuzie psihologică rămîne evitată, mai există încă un alt punct de o importanţă decisivă care, de altfel, ca urmare a schimbării corespunzătoare a atitudinii[74], are de asemenea o importanţă decisivă şi în domeniul experienţei naturale, pentru constituirea unei veritabile psihologii a conştiinţei. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că ἐποχή aplicată oricărui lucru existent din lume nu schimbă cu nimic următoarea situaţie: cogitaţiile multiple care se raportează la lume poartă în ele însele acest raport, astfel încît, de exemplu, percepţia acestei mese este — atît înainte cît şi după efectuarea ei — tocmai percepţie a acestei mese. Astfel, orice act al conştiinţei este el însuşi, în general, conştiinţă *despre* un anumit obiect, oricare ar fi valabilitatea legitimă a realităţii acestui obiect şi indiferent de faptul că, în cadrul atitudinii transcendentale, mă pot abţine să acord vreo valabilitate lumii. Prin urmare, conţinutul lui *ego cogito* transcendental trebuie lărgit cu încă un termen: orice *cogito* sau, după cum mai spunem, orice trăire a conştiinţei vizează cîte ceva şi poartă în sine propriul său *cogitatum* în această calitate de obiect vizat, fiecare făcînd-o în felul său propriu. Percepţia unei case vizează[75] o casă, mai exact spus, o vizează în calitatea ei de această casă particulară şi în modul percepţiei; o reamintire a casei o vizează pe aceasta în modul reamintirii, o imaginare a casei în modul imaginaţiei, o judecată predicativă referitoare la casa ce „se află aici, înaintea mea" o vizează tocmai în modul unei judecăţi, o judecată de valoare suplimentară ar viza-o într-un nou mod ş.a.m.d. Actele conştiinţei se numesc, de asemenea, intenţionale, caz în care însă termenul de intenţionalitate nu înseamnă nimic altceva decît această particularitate generală şi fundamentală a conştiinţei de a fi conştiinţă *despre* un anumit obiect şi, în calitatea ei de *cogito*, de a purta în sine propriul său *cogitatum*.[76]

15. *Reflecţia naturală şi reflecţia transcendentală*

Pentru clarificarea în continuare a problemelor, este necesar să adăugăm însă că trebuie să facem o distincţie între actele realizate în mod spontan: percepţia, reamintirea, predicaţia, valorizarea, stabilirea unui scop ş.a.m.d. şi reflecţiile prin intermediul cărora, în calitate de acte perceptive [*erfassende Akte*][77] de un nou ordin, ne sînt revelate pentru prima dată tocmai aceste acte spontane. Percepînd în mod spontan, noi sesizăm casa şi nu percepţia ei. Abia prin intermediul reflecţiei ne „îndreptăm" pentru prima dată privirea către acest act în persoană şi către orientarea lui în cadrul percepţiei [*auf sein wahrnehmungsmäßiges Gerichtet-Sein*]. În cazul reflecţiei naturale proprie vieţii cotidiene, dar şi psihologiei (aşadar, în cazul experienţei psihologice a propriilor trăiri psihice), noi ne aflăm pe terenul lumii date ca existentă, precum atunci cînd afirmăm în viaţa cotidiană: „văd acolo o casă" sau „îmi amintesc că am mai auzit această melodie" ş.a.m.d. În cazul reflecţiei transcendental-fenomenologice însă, ne dispensăm de acest teren prin intermediul ἐποχή universale aplicate existenţei sau nonexistenţei lumii. Putem afirma atunci că experienţa astfel modificată — experienţa transcendentală — constă în aceea că noi examinăm şi descriem pe *cogito* transcendental redus, fără a „pune" însă simultan, în calitate de subiecte care meditează, existenţa naturală a lumii[78], operaţiune pe care o conţine percepţia originară realizată în mod spontan, sau un alt *cogito*, respectiv operaţiune pe care a realizat-o spontan eul natural care trăieşte în lume. Prin aceasta, în locul trăirii originare a conştiinţei apare o alta diferită în mod esenţial; în această privinţă, se poate afirma aşadar că reflecţia modifică trăirea originară. Acest lucru este valabil însă pentru orice reflecţie, deci şi pentru reflecţia naturală. Ea modifică în mod cu totul esenţial trăirea conştiinţei ce era anterior naivă; aceasta îşi pierde caracterul „spontan" şi originar tocmai prin faptul că reflecţia face ca ceea ce mai înainte era o simplă trăire a conştiinţei (neavînd însă caracterul de obiect) să devină apoi

obiect. Scopul reflecţiei nu este însă acela de a reproduce trăirea originară a conştiinţei, ci de a o examina şi de a-i explicita conţinutul. Desigur, trecerea la această atitudine reflexivă dă naştere unei noi trăiri intenţionale a conştiinţei care, graţie proprietăţii sale intenţionale de „a se raporta la trăirea anterioară", o face cunoscută[79] (eventual, evident cunoscută) tocmai pe aceasta şi nu pe alta. Exact astfel devine posibilă o cunoaştere empirică, pentru început una descriptivă, acea cunoaştere căreia îi datorăm orice idee şi orice cunoştinţă imaginabilă despre viaţa intenţională a conştiinţei noastre. Acest lucru rămîne valabil, aşadar, şi pentru reflecţia transcendental-fenomenologică. Că eul care reflectează nu „afirmă" existenţa casei în cazul percepţiei sale spontane[80] nu schimbă cu nimic faptul că experienţa sa reflexivă este tocmai o experienţă a percepţiei casei, cu toate momentele care-i erau şi-i sînt proprii în continuare. Iar dintre acestea în exemplul nostru fac parte momentele percepţiei înseşi ca flux de trăiri ale conştiinţei şi cele ale obiectului casă perceput ca atare. Pe de-o parte, în acest caz, este prezent actul de „punere" a existenţei [*Seinssetzung*] specific percepţiei obişnuite (certitudinea percepţiei); iar pe de altă parte, în ceea ce priveşte obiectul „casă" care apare, este prezent caracterul de simplă existenţă. Abţinerea, reţinerea eului în cadrul atitudinii fenomenologice este propria sa problemă şi ea nu ţine de percepţia analizată de el prin intermediul reflecţiei. De altfel, ea însăşi este accesibilă unei reflecţii corespunzătoare şi numai datorită acesteia din urmă putem şti ceva despre ea.

Putem descrie ceea ce se întîmplă aici şi în felul următor: dacă denumim eul care experimentează şi trăieşte în mod natural în lume „interesat" de aceasta, atunci atitudinea modificată fenomenologic (şi păstrată permanent astfel) constă în faptul că are loc o dedublare a eului, în timp ce deasupra eului „naiv" interesat de lume se constituie eul fenomenologic, în calitate de „spectator dezinteresat"[81]. Faptul că această dedublare are loc poate fi observat mai apoi prin intermediul unei noi reflecţii care, în calitate de reflecţie transcendentală,

reclamă din nou exercitarea tocmai a acestei atitudini de „spectator dezinteresat" al cărui unic interes statornic este acela de a observa şi de a descrie în mod adecvat.[82]

Astfel, toate evenimentele vieţii orientate către lume[83], împreună cu toate actele lor naturale şi întemeiate prin care existenţa lumii este „pusă" şi cu modurile lor de existenţă corelative — precum a fi cert, a fi posibil, a fi probabil, apoi a fi frumos şi bun, a fi util etc. — devin accesibile descrierii purificate de toate cointenţiile [*Mitmeinungen*] şi preintenţiile [*Vormeinungen*] observatorului. Abia în această puritate ele pot deveni obiecte ale unei critici universale a conştiinţei, aşa cum o reclamă cu necesitate intenţia noastră de constituire a unei filozofii. Ne amintim acum de radicalismul ideii carteziene de filozofie, ca idee a unei ştiinţe universale, întemeiată în mod apodictic pînă în cele mai mici amănunte. Astfel concepută, această ştiinţă reclamă o critică universală absolută care, pentru început, trebuie să-şi creeze la rîndul său un univers lipsit cu desăvîrşire de orice prejudecată, prin abţinerea de la orice afirmare a existenţei oricărui obiect. Acest lucru îl realizează universalitatea experienţei şi a descrierii transcendentale prin faptul că inhibă[84] „presupoziţia" universală proprie experienţei lumii care penetrează într-un mod insesizabil toate actele noastre naturale[85] (i.e. suprimă credinţa în existenţa absolută a lumii ce penetrează permanent toate aceste acte) şi urmăreşte o descriere universală a sferei egologice absolute, ce rămîne neatinsă[86], ca sferă a intenţiilor care au fost purificate de orice presupoziţie. Această descriere este chemată să devină fundamentul unei critici radicale şi universale. Desigur, acum, în această descriere, totul depinde de respectarea riguroasă a principiului „lipsei absolute a oricărei prejudecăţi" şi, prin aceasta, de respectarea principiului evidenţei pure prezentat anterior. Aceasta înseamnă legarea de datele pure ale reflecţiei transcendentale, care trebuie luate, aşadar, exact aşa cum ni se oferă ele, în mod pur intuitiv în evidenţa nemijlocită, trebuind să rămînă neafectate de toate interpretările ce depăşesc ceea ce este intuit în mod pur.

Dacă urmăm acest principiu metodic referitor la corelaţia *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*), ni se dezvăluie atunci pentru început care sînt descrierile generale ce trebuie făcute de fiecare dată unor astfel de cogitaţii particulare în direcţii corelative.[87] Avem, aşadar, pe de o parte, descrieri ale obiectului intenţional ca atare, referitoare la determinaţiile ce îi sînt atribuite în modurile de conştiinţă respective şi în modurile corespunzătoare proprii care se dezvăluie privirii celui care le cercetează (moduri de existenţă precum: existenţă certă, posibilă sau probabilă etc. sau moduri subiectiv-temporale ca: existenţă prezentă, trecută sau viitoare). Această direcţie de descriere se numeşte „noematică". Ei i se opune, pe de altă parte, direcţia „noetică" ce priveşte modalităţile lui *cogito* însuşi, modurile de conştiinţă precum: percepţia, reamintirea, retenţia, cu diferenţele lor modale inerente, ca distincţia şi claritatea.

Înţelegem acum că în realitate, prin ἐποχή universală privind existenţa sau nonexistenţa lumii, noi nu am pierdut-o pur şi simplu pe aceasta din urmă ca obiect al fenomenologiei, ci o păstrăm în calitate de *cogitatum*. Iar acest lucru e valabil nu numai pentru realităţile particulare respective, care — ca şi lumea în întregul ei — sînt vizate sau, mai exact spus, vizate în particular [*herausgemeint*][88], prin unul sau altul dintre actele particulare ale conştiinţei. Căci individualizarea lor are loc în interiorul unui univers unitar care ne apare întotdeauna ca o unitate, chiar şi atunci cînd în percepţia noastră[89] ne orientăm către un lucru individual. Cu alte cuvinte: acest univers este prezent permanent în unitatea unei conştiinţe ce poate deveni — şi chiar devine destul de adesea — o conştiinţă perceptivă. Astfel, întreaga lume în forma ei proprie de infinitate spaţial-temporală devine prezentă conştiinţei noastre. De-a lungul tuturor modificărilor conştiinţei, acest univers ale cărui particularităţi experimentate şi vizate se schimbă neîncetat rămîne totuşi în sine un univers unic, se menţine ca fundal existenţial al întregii vieţi naturale. Prin urmare, după efectuarea consecventă a reducţiei fenomenologice, rămînem din punct de vedere noetic cu viaţa pură şi nelimitată a

conştiinţei şi, din punct de vedere al corelativului său noematic, cu lumea vizată ca atare. Eul care meditează fenomenologic poate deveni astfel, nu numai în anumite cazuri particulare ci şi în general, propriul său spectator imparţial şi, implicit, un spectator dezinteresat al întregii lumi obiective, care există pentru el şi aşa cum este ea pentru el. Se poate spune, desigur, că, în calitate de subiect care adoptă o atitudine naturală, eu sînt, de asemenea şi întotdeauna eu transcendental[90], dar nu realizez acest lucru decît efectuînd reducţia fenomenologică. Prin această nouă atitudine voi observa, pentru prima oară, că întreaga lume şi, în general, tot ceea ce se află în ea în mod natural există pentru mine doar ca obiect ce are o anumită valabilitate [valoare] prin sensul său, în calitate de *cogitatum* al cogitaţiilor mele variabile şi legate între ele în această variaţie. Numai în acest sens eu atribui lumii vreo valabilitate [valoare]. Prin urmare, pentru mine, în calitate de fenomenolog transcendental, singurele obiecte ale observaţiilor mele descriptive universale (referitoare atît la lucruri singulare, cît şi la ansambluri generale) sînt în mod exclusiv lucrurile, în calitate de corelative intenţionale ale modurilor lor de conştiinţă.

16. *Digresiune. Necesitatea de a porni de la* ego cogito, *atît în cazul reflecţiei transcendentale, cît şi în cazul celei psihologice*

Potrivit acestor expuneri referitoare la generalitatea vieţii sale, *ego cogito* transcendental desemnează o multiplicitate infinită de trăiri concrete şi individuale ale conştiinţei. A le dezvălui şi a le sesiza prin descrierea structurilor lor variabile reprezintă un prim mare domeniu de activitate; pe de altă parte, acelaşi lucru e valabil şi pentru modalităţile lor de legătură, mergînd pînă la unitatea a însuşi *ego*-ului concret[91]. Desigur, acesta este concret numai în infinita universalitate a vieţii sale intenţionale, care formează o unitate închegată în sine şi în universalitatea obiectelor intenţionale corelative

(între care şi lumea fenomenală ca atare) implicate în aceasta, în calitate de *cogitata* şi unite la rîndul lor în ansambluri universale. Obiectul universal al descrierii este însuşi *ego*-ul concret. Sau, mai clar exprimat: eu, fenomenologul care meditează, îmi propun ca temă universală de a mă dezvălui pe mine însumi, în calitate de *ego* transcendental, în deplina mea concreteţe, aşadar împreună cu toate obiectele intenţionale corelative incluse în aceasta. Aşa după cum am menţionat deja, paralela acestei dezvăluiri de sine transcendentale [*Selbstenthüllung*] este dezvăluirea psihologică a propriului meu eu, şi anume a fiinţei mele pur psihice în cadrul vieţii mele psihice. Aceasta este percepută în mod natural ca parte componentă a realităţii mele psiho-fizice (primare) şi, astfel, ca parte a lumii valabile pentru mine în atitudinea naturală.

Ca şi în cazul unei egologii descriptive transcendentale, este evident că o psihologie pură a interiorităţii (ca disciplină psihologică fundamentală ce trebuie constituită în mod necesar) care să fie creată în mod descriptiv (şi, cu adevărat, într-un mod cu totul exclusiv) pornind de la experienţa interioară nu poate avea nici un alt punct de plecare în afară de *ego cogito*. Această observaţie este de cea mai mare importanţă, dat fiind eşecul tuturor încercărilor moderne de a face deosebire între teoria psihologică şi teoria filozofică a conştiinţei. A începe printr-o teorie a senzaţiei, induşi fiind în eroare de tradiţia încă atotputernică a senzualismului înseamnă, aşadar, a ne bloca accesul către cele două teorii. Aceasta ar presupune faptul că viaţa conştiinţei ar fi interpretată anticipat, într-un mod pretins natural, ca un complex de date ale „senzorialităţii externe" şi (în cel mai bun caz) de asemenea „interne", pentru a căror unire în forma unor întreguri ar interveni apoi calităţile de formă. Pentru a elimina „atomismul", se adaugă apoi teoria potrivit căreia formele ar fi întemeiate în mod necesar pe aceste date, aşadar teoria potrivit căreia întregurile ar fi în sine anterioare părţilor. Teoria descriptivă a conştiinţei ce adoptă un punct de plecare radical nu mai are de-a face însă cu astfel de date şi ansambluri, decît numai în calitate de presupoziţii. Punctul de pornire îl constituie experienţa pură şi

— ca să spunem aşa — încă „mută", care abia mai apoi trebuie adusă la exprimarea pură a propriului ei sens. Însă expresia cu adevărat primă este *ego cogito* cartezian, de exemplu: eu percep — această casă, îmi amintesc — o anumită aglomerare de străzi ş.a.m.d. Iar primul obiectiv general al descrierii este separarea între *cogito* şi *cogitatum qua cogitatum*. Care sînt cazurile şi care sînt semnificaţiile diferite în care datele senzoriale pot fi — eventual — considerate în mod legitim ca părţi componente ale conştiinţei? Răspunsul la această întrebare este rezultatul special al unui travaliu de dezvăluire şi de descriere de care psihologia tradiţională s-a dispensat cu totul în dauna ei. Datorită neclarităţilor în privinţa principiilor metodei sale, ea a pierdut cu totul din vedere tematica imensă a descrierii acestor *cogitata qua cogitata*, dar a pierdut, de asemenea, şi sensul autentic şi rolul particular al cogitaţiilor însele, în calitatea lor de moduri ale conştiinţei.

17. *Caracterul bilateral al investigării conştiinţei ca o problemă corelativă. Direcţii ale descrierii. Sinteza ca formă originară a conştiinţei*

Dacă sîntem, însă, clarificaţi de la bun început asupra punctului de plecare şi asupra direcţiei de cercetare, ni se revelează atunci — şi anume în atitudinea noastră transcendentală — cîteva idei directoare importante pentru problematica ulterioară. Caracterul bilateral al investigării conştiinţei poate fi caracterizat în mod descriptiv ca o conexiune indisolubilă (problema referitoare la identitatea eului o lăsăm acum neatinsă încă), iar modul de legătură care uneşte o conştiinţă cu alta[92] poate fi descris ca un mod al sintezei specifice exclusiv regiunii conştiinţei. De exemplu, dacă iau ca obiect al descrierii mele percepţia acestui cub, atunci voi observa în reflecţia pură că el îmi este dat în mod continuu ca o unitate obiectuală [*als gegenständliche Einheit*][93] într-o multiplicitate variabilă şi diversă de moduri de apariţie legate între ele.[94] Aceste aspecte nu formează în desfăşurarea lor o succesiune incoerentă de trăiri ale

conştiinţei [*Erlebnisse*]. Ele se succed, mai curînd, în unitatea unei sinteze, graţie căreia devenim conştienţi de unul şi acelaşi obiect în calitate de obiect care apare. Cubul — unul şi acelaşi — apare cînd sub un aspect proxim [*in Naherscheinungen*], cînd sub un aspect îndepărtat [*in Fernerscheinungen*], în modurile variabile ale lui „aici" şi „acolo", opuse unui „aici" absolut care se află în propriul meu corp ce apare simultan şi de care sînt permanent conştient în acelaşi timp, deşi într-un mod insesizabil. Însă fiecare aspect perceput şi reţinut al unui astfel de mod — de exemplu, „acest cub aici în sfera de proximitate" [*Würfel hier in der Nahsphäre*] — se revelează el însuşi, din nou, ca o unitate sintetică a unei multiplicităţi de moduri de apariţie legate între ele. Şi anume, obiectul proxim, în calitate de acelaşi obiect, apare cînd dintr-o „parte", cînd din alta, modificîndu-se „perspectivele vizuale", dar şi cele „tactile", „acustice", împreună cu celelalte moduri de apariţie, aşa cum putem observa atunci cînd dăm atenţiei noastre o direcţie corespunzătoare. Dacă ne îndreptăm apoi atenţia în mod special către o anumită caracteristică a cubului care se manifestă în percepţia acestuia (de exemplu, către forma sau culoarea cubului, ori către o suprafaţă a lui sau, de asemenea, către forma pătratică a acestuia, către culoarea sa ş.a.m.d.), atunci se repetă acelaşi fenomen. Caracteristica respectivă mi se prezintă întotdeauna ca o unitate a unei multiplicităţi de moduri de apariţie ce se succed. Dacă privim obiectul direct, observăm o aceeaşi figură sau culoare ce rămîne neschimbată; în atitudinea reflexivă, sesizăm modurile sale corespunzătoare de apariţie, modurile de orientare, de perspectivă etc. care sînt legate între ele şi care se succed în mod continuu. În acest caz, orice astfel de mod de apariţie — de exemplu forma sau o anumită nuanţă a culorii — este în sine o reprezentare a formei sale, a culorii ş.a.m.d. Prin urmare, respectivul *cogito* nu devine conştient de al său *cogitatum* printr-un act nediferenţiat şi lipsit de conţinut, ci prin intermediul unei structuri descriptibile de moduri multiple de apariţie care are un caracter noetic-noematic bine determinat şi care aparţine esenţialmente acestui *cogitatum* identic.

Ca şi în cazul percepţiei senzoriale, putem face descrieri paralele (extrem de cuprinzătoare, aşa cum ne-o dovedeşte în realitate efectuarea lor) pentru toate intuiţiile, deci şi pentru celelalte moduri de intuiţie, precum reamintirea care reproduce intuitiv un eveniment trecut sau anticiparea care intuieşte ceea ce se va întîmpla. De exemplu, obiectul rememorat apare şi el sub forma unor aspecte, perspective etc. schimbătoare. Pentru a diferenţia însă modurile de intuiţie între ele (de exemplu, datele memoriei de cele ale percepţiei), ar urma să se facă apoi apel la noi dimensiuni ale descrierii. Un fapt general rămîne însă valabil pentru orice conştiinţă în general, în calitate de conştiinţă despre ceva. De acest ceva, de „obiectul" său intenţional corespunzător, ea devine conştientă ca de o unitate identică a modurilor noetice şi noematice variabile ale conştiinţei, fie ele intuitive sau neintuitive.

O dată ce am devenit stăpîni pe tema fenomenologică a descrierii concrete a conştiinţei, ni se dezvăluie o adevărată infinitate de elemente care nu au fost investigate niciodată înaintea fenomenologiei, care pot fi desemnate, de asemenea, ca elemente ale structurii sintetice ce conferă unitate noetic-noematică cogitaţiilor luate individual (ca întreguri sintetice concrete), dar şi în raportul lor cu celelalte cogitaţii. Demonstrarea faptului că trăirile intenţionale ale conştiinţei, *cogito*, sînt o conştiinţă despre ceva, împreună cu importanta descoperire a lui Franz Brentano[95] potrivit căreia intenţionalitatea reprezintă caracteristica descriptivă fundamentală a „fenomenelor psihice" nu vor putea fi valorificate decît abia în urma elucidării particularităţii sintezei[96]; numai ea pune cu adevărat în evidenţă metoda unei ştiinţe descriptive a conştiinţei, atît transcendental-filozofice, cît şi psihologice.

18. *Identificarea ca o formă fundamentală a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental*

Dacă examinăm forma fundamentală a sintezei, şi anume cea a identificării, ea ne apare pentru început ca o sinteză atotcuprinzătoare ce se desfăşoară în mod pasiv în forma conşti-

inţei interne continue a timpului. Fiecare trăire a conştiinţei [*Erlebnis*] are propria sa temporalitate[97]. Dacă este vorba despre o trăire a conştiinţei în care un obiect al lumii apare în calitate de *cogitatum* (precum în cazul percepţiei cubului), trebuie să deosebim temporalitatea obiectivă care „apare" (de exemplu, cea a acestui cub) de temporalitatea „interioară" a fenomenului (de exemplu, cea a percepţiei cubului). Aceasta din urmă se derulează în perioade şi faze temporale proprii, care sînt la rîndul lor apariţii [*Erscheinungen*][98] continuu schimbătoare ale unuia şi aceluiaşi cub. Unitatea lor este o unitate a sintezei: nu o simplă legătură continuă a cogitaţiilor între ele în general (oarecum o alăturare, o alipire a lor exterioară), ci o unire a lor într-o conştiinţă[99] în care se constituie unitatea unei obiectualităţi [*Gegenständlichkeit*] intenţionale, ca unitate a multiplelor moduri de apariţie a acesteia. Existenţa unei lumi — şi în cazul nostru, existenţa acestui cub — este „pusă în paranteză" prin ἐποχή, însă în apariţia sa, cubul — unul şi acelaşi — este ca atare în mod continuu „imanent" fluxului conştiinţei. Din punct de vedere descriptiv, el este „în" această conştiinţă, după cum el este de asemenea în ea, din punct de vedere descriptiv, „unul şi acelaşi"[100]. Acest fapt de a-fi-imanent-conştiinţei [*dieses in-Bewußtsein*] are un caracter cu totul particular; şi anume, cubul nu este imanent conştiinţei în calitate de element constitutiv real [*reell*], ci în calitate de obiect intenţional, de obiect care apare şi este imanent conştiinţei în mod ideal [*als erscheinendes Ideell-darin-Sein*][101] sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, în calitate de „sens obiectual" imanent al său. În identitatea sa cu sine însuşi în fluxul trăirilor conştiinţei, obiectul intenţional nu vine în conştiinţă din afara ei, ci este implicat în ea însăşi ca sens, ca produs intenţional al sintezei conştiinţei.

Putem fi conştienţi însă, de asemenea, de acelaşi cub (acelaşi pentru conştiinţă) simultan sau succesiv, în moduri de conştiinţă separate şi extrem de diferite între ele, de exemplu în percepţii, reamintiri, anticipaţii sau judecăţi de valoare etc. separate unele de altele. Din nou, o sinteză este cea care reali-

zează conştiinţa identităţii, în calitate de conştiinţă unitară care înglobează aceste acte separate între ele şi face astfel posibilă orice cunoştinţă despre identitate.[102]

În definitiv însă, orice conştiinţă în care ceea ce nu e identic este perceput ca o unitate, orice conştiinţă despre o pluralitate de obiecte, despre o relaţie ş.a.m.d. este, de asemenea, în acest sens o sinteză ce îşi constituie în mod sintetic (sau — aşa cum, de asemenea, vom spune aici — în mod sintactic[103]) propriul său *cogitatum* (pluralitate, relaţie ş.a.m.d.), indiferent de faptul că această operaţiune sintactică poate fi caracterizată de altfel ca o pură pasivitate a eului sau ca o activitate a acestuia. Chiar şi contradicţiile, incompatibilităţile sînt forme de sinteze evident de un tip diferit.

Sinteza nu este proprie însă numai trăirilor individuale ale conştiinţei şi ea nu le uneşte doar întîmplător pe acestea între ele; aşa după cum am afirmat deja anterior, întreaga viaţă a conştiinţei este mai curînd unificată într-un mod sintetic.[104] Prin urmare, ea este un *cogito* universal care cuprinde în mod sintetic toate trăirile individuale distincte ale conştiinţei şi are propriul său *cogitatum* universal, întemeiat în diferite trepte într-o multiplicitate de *cogitata* particulare. Această întemeiere nu înseamnă însă o constituire în succesiunea temporală a unei geneze, întrucît orice trăire individuală imaginabilă a conştiinţei nu se profilează decît pe fundalul unei conştiinţe globale presupuse a fi întotdeauna unitară. Universalul *cogitatum* este însăşi viaţa universală, în unitatea şi totalitatea sa infinită. Ea poate fi observată, de asemenea, într-o manieră distinctă, prin intermediul unor acte atenţional-perceptive [*aufmerkend-erfassende Akte*][105] şi poate deveni obiectul unei cunoaşteri universale numai datorită faptului că apare întotdeauna ca o unitate, ca un întreg. Forma fundamentală a acestei sinteze universale ce face posibile toate celelalte sinteze ale conştiinţei este conştiinţa internă universală a timpului. Corelativul său este însăşi temporalitatea imanentă, în virtutea căreia toate actele *ego*-ului accesibile reflecţiei trebuie să se prezinte ca fiind ordonate în timp, ca avînd un început şi un sfîrşit în timp, ca fiind simultane sau succesive, în interiorul

orizontului permanent şi infinit al timpului imanent. Deosebirea dintre conştiinţa timpului şi timpul însuşi poate fi exprimată, de asemenea, ca deosebirea dintre trăirea intratemporală a conştiinţei [*innerzeitliches Erlebnis*], respectiv forma sa temporală şi modurile sale temporale de apariţie, în calitate de multiplicităţi corespondente. Întrucît aceste moduri de prezentare ale conştiinţei interne a timpului sînt ele însele nişte trăiri intenţionale ale conştiinţei care trebuie să fie date din nou în cadrul reflecţiei ca temporalităţi, descoperim atunci o trăsătură fundamentală paradoxală a vieţii conştiinţei ce pare a fi afectată şi de o regresie la infinit. Înţelegerea şi clarificarea acestui fapt prezintă dificultăţi neobişnuit de mari. Oricum ar sta lucrurile însă, el este un fapt evident — ba chiar apodictic — şi desemnează o latură a miraculoasei existenţe pentru sine a *ego*-ului, şi anume, în primul rînd, o latură a vieţii conştiinţei sale, în forma unei vieţi ce se raportează intenţional la ea însăşi.

19. *Actualitatea şi potenţialitatea vieţii intenţionale*

Diversitatea timpurilor de intenţionalitate ce aparţin oricărui *cogito* — oricărui *cogito* care se raportează la lume, deja prin faptul că el este conştient nu numai de obiectele lumii, ci şi de sine însuşi, în calitate de *cogito*, în conştiinţa internă a timpului — nu este epuizată din punct de vedere tematic prin simpla considerare a acestor *cogitata* ca obiecte intenţionale ale trăirilor conştiinţei. Mai curînd, orice actualitate implică propriile sale potenţialităţi, care nu sînt nişte posibilităţi vide, ci reprezintă din punct de vedere al conţinutului lor nişte posibilităţi prefigurate în mod intenţional, şi anume în trăirea actuală respectivă a conştiinţei; în plus, ele sînt caracterizate de faptul că trebuie realizate de eul meu.

Prin aceasta, este desemnată o altă trăsătură fundamentală a intenţionalităţii. Orice trăire a conştiinţei posedă un „orizont" care variază o dată cu modificarea conexiunilor sale cu celelalte trăiri ale conştiinţei şi o dată cu modificarea fazelor

sale proprii de desfăşurare, un orizont intenţional ce trimite către potenţialităţile conştiinţei care aparţin însuşi acestui orizont. De exemplu, în cazul fiecărei percepţii exterioare, laturile realmente percepute ale obiectului trimit către laturile vizate în acelaşi timp, dar care nu au fost încă percepute, ci doar anticipate, pentru început într-un vid neintuitiv — ca laturi care vor „apărea" şi vor fi percepute de acum înainte.[106] Aceasta este o protenţie [*Protention*][107] permanentă care are un sens nou o dată cu fiecare fază a percepţiei. În plus, percepţia are orizonturi ce conţin alte percepţii posibile, pe care le-am fi putut realiza dacă am fi dat percepţiei noastre actuale o altă direcţie (spre exemplu, dacă în loc să fi privit astfel, am fi privit într-un alt mod sau dacă am fi făcut un pas înainte sau lateral ş.a.m.d.). În amintirea corespunzătoare, toate acestea revin într-o formă modificată, astfel încît eu devin conştient de faptul că aş fi putut percepe atunci şi alte părţi ale obiectului în locul celor realmente observate dacă, firește, mi-aş fi dirijat altfel activitatea perceptivă. În plus, pentru a compensa aceasta, oricărei percepţii îi aparţine întotdeauna un orizont de percepţii trecute, conceput ca o potenţialitate de reamintiri ce pot fi reactualizate, iar oricărei reamintiri îi aparţine, în calitate de propriul său orizont, intenţionalitatea mediată şi continuă proprie reamintirilor posibile (pe care le pot realiza în mod activ), ajungînd pînă la momentul actual al percepţiei de faţă. În toate aceste posibilităţi, este implicat un „eu pot" sau „eu acţionez", respectiv „eu pot acţiona altfel", indiferent de obstacolele mereu posibile ce pot limita această libertate, ca şi orice libertate în general.

Orizonturile sînt nişte potenţialităţi prefigurate. Vom spune, de asemenea, că se poate cerceta şi explica conţinutul fiecărui orizont, fiind posibilă şi dezvăluirea potenţialităţilor corespunzătoare ale vieţii conştiinţei. Însă tocmai prin aceasta noi dezvăluim sensul obiectiv, care întotdeauna este doar indicat într-un anumit grad în *cogito* actual, nefiind vizat decît implicit. Acest sens — *cogitatum qua cogitatum* — nu se poate concepe niciodată ca un lucru definitiv dat; el se clarifică abia prin această explicitare a orizontului şi a orizonturilor noi care apar[108] permanent. Prefigurarea însăşi este întot-

deauna imperfectă însă, cu toată nedeterminarea sa, ea posedă totuşi o anumită structură de determinare. De exemplu, cubul lasă deschise nenumărate posibilităţi în privinţa laturilor sale nevăzute şi totuşi el este „sesizat" deja cu anticipaţie ca un cub, apoi în particular, ca unul colorat, solid ş.a.m.d., în care caz însă, fiecare dintre aceste determinaţii lasă deschisă şi posibilitatea altor particularităţi. Această nedeterminare este ea însăşi, înaintea apariţiei determinaţiilor efective mai exacte (care nu se vor realiza, poate, niciodată), un moment în interiorul conştiinţei respective, ea este tocmai ceea ce constituie orizontul. Pe măsură ce percepţia progresează realmente (spre deosebire de simpla clarificare prin intermediul unor „reprezentări" anticipative) are loc o determinare mai exactă [a obiectului], care poate confirma anticipările sau poate aduce, eventual, noi determinii, implicînd însă mereu noi orizonturi ce deschid perspective noi.

Astfel, fiecărei conştiinţe, în calitate de conştiinţă despre ceva, îi aparţine această proprietate esenţială: ea poate nu numai să se transforme, în general, în moduri de conştiinţă mereu noi, rămînînd însă, în acelaşi timp, conştiinţă despre un acelaşi obiect care, în calitate de sens obiectiv identic, îi este imanent din punct de vedere intenţional în unitatea sintezei, ci acest lucru este posibil (mai mult chiar el nu este posibil decît) prin intermediul acelor orizonturi ale intenţionalităţii. Obiectul este, ca să spunem aşa, un pol de identitate ce e dat întotdeauna conştiinţei cu un sens prezumat, care trebuie însă realizat mai apoi. În fiecare moment al conştiinţei, el este indicele unei intenţionalităţi noetice, care îi aparţine prin sensul său şi care poate fi studiată şi explicitată. Toate acestea sînt accesibile investigaţiei în mod concret.

20. *Caracterul particular al analizei intenţionale*

Se observă că analiza conştiinţei, ca analiză intenţională, este ceva cu totul diferit faţă de analiza luată în sensul obişnuit şi natural al cuvîntului. Viaţa conştiinţei — am spus-o deja — nu este un simplu ansamblu de „date" psihice susceptibil prin

urmare de a fi „analizat" — şi într-un sens mai larg, divizat — în elementele sale independente sau dependente, în care caz formele de unitate („calităţile de formă") ar trebui atribuite elementelor dependente. În anumite direcţii tematice, analiza intenţională — în această privinţă, termenul de „analiză" ne mai poate fi încă de folos — ne conduce, de asemenea, la aceste diviziuni, însă operaţiunea ei caracteristică este pretutindeni dezvăluirea potenţialităţilor implicate în actualităţile conştiinţei, operaţiune prin care se realizează, din punct de vedere noematic, explicitarea, precizarea şi, eventual, clarificarea a ceea ce este vizat de către conştiinţă, a sensului obiectiv.[109] Analiza intenţională este condusă de evidenţa fundamentală potrivit căreia orice *cogito*, în calitate de conştiinţă despre ceva este în sensul cel mai larg al cuvîntului o intenţionare a obiectului său vizat, obiect care însă este în orice clipă mai mult (cu un „plus" prezumat) [*mit einem Mehr Vermeintes*] decît ceea ce este vizat în mod explicit în momentul respectiv. În exemplul nostru, fiecare fază a percepţiei nu era decît o simplă latură a obiectului, în calitate de obiect vizat în cadrul percepţiei.[110] Această depăşire de sine însăşi a intenţiei în actul vizării [*dieses Übersich-hinaus-Meinen*][111] inerentă oricărei conştiinţe trebuie considerată ca un moment esenţial al acesteia. Dar faptul că ea este — şi trebuie să fie — o „intenţionare în plus" [„*Mehrmeinung*"] a unui aceluiaşi obiect este arătat pentru prima dată abia de către evidenţa unei posibile explicitări[112] şi, în sfîrşit, de către evidenţa dezvăluirii intuitive în forma unor „percepţii ulterioare" reale şi posibile sau a unor reamintiri posibile pe care eu însumi le pot realiza.

În activitatea sa însă, fenomenologul nu se limitează doar la obiectul intenţional ca atare, el nu realizează doar o simplă observare directă a acestuia, o explicitare a caracteristicilor, părţilor şi proprietăţilor sale vizate. Căci atunci ar rămîne „anonimă" intenţionalitatea (care constituie conştiinţa intuitivă sau neintuitivă) şi observaţia explicitantă însăşi. Cu alte cuvinte, ar rămîne atunci ascunse mutiplicităţile noetice ale conştiinţei şi unitatea lor sintetică, graţie căreia, în calitate de operaţiune esenţială care le uneşte, putem fi permanent

conştienţi, în general, de un anumit obiect intenţional, şi anume, în fiecare caz, de acel obiect determinat pe care-l avem în faţa noastră, în calitate de obiect vizat într-un mod sau altul. De asemenea, ar rămîne ascunse operaţiunile constitutive implicite, prin intermediul cărora (în cazul în care observaţia se continuă curînd ca explicitare) putem descoperi nemijlocit o „caracteristică", o „proprietate" sau o parte, în calitate de elemente ce ne oferă o explicitare a obiectului vizat (respectiv, le putem viza implicit şi apoi le putem pune în evidenţă în mod intuitiv). În timp ce fenomenologul cercetează toate obiectualităţile şi conţinutul lor, exclusiv în calitate de obiecte corelative ale conştiinţei, el le observă şi le descrie nu numai direct, în ele însele şi, de asemenea, nu numai ca fiind raportate în general la eul corespunzător, la *ego cogito* al cărui *cogitatum* sînt; ci el pătrunde mai curînd cu privirea sa reflexivă în viaţa anonimă a conştiinţei, dezvăluind fazele sintetice ale multiplelor moduri ale conştiinţei, precum şi modurile — şi mai puţin explicite încă — ale activităţii eului, care fac inteligibilă caracteristica intuitivă sau neintuitivă a obiectului de a fi vizat de către eu. Ele explicitează, de asemenea, felul în care conştiinţa, în ea însăşi, graţie structurii sale intenţionale corespunzătoare, face ca un astfel de obiect care există în acest mod [*soseindes Objekt*] să-i fie în mod necesar prezent şi să-i poată apărea ca sens. De exemplu, în cazul percepţiei obiectelor spaţiale, fenomenolog ul va studia (făcînd abstracţie pentru început de toate predicatele de „semnificaţie" şi ţinîndu-se strict de *res extensa**) „obiectele vizuale" variabile precum şi celelalte „obiecte senzoriale" în calitate de fenomene[113] „a" acestei *res extensa*. Pentru fiecare din acestea, el va cerceta perspectivele lor variabile; mai apoi, în ceea ce priveşte modurile lor temporale de a fi date, el va studia transformările conştiinţei pe care o mai avem încă despre ele într-un proces de rememorare retenţională, iar, în ceea ce priveşte eul, va cerceta modurile de atenţie ş.a.m.d. Trebuie să remarcăm aici că explicitarea fenomenologică a obiectului perceput ca atare nu este legată de explicitarea aceluiaşi obiect după caracteristicile sale, care se realizează în

---

* Obiect extins.

cursul percepţiei. Prin reprezentarea percepţiilor potenţiale care, odată realizate, ar face vizibil ceea ce este pe moment invizibil, ea clarifică ceea ce este implicat în sensul lui *cogitatum* şi este numai covizat [*das bloß Mitgemeinte*] în mod neintuitiv, precum reversul obiectului. Acest lucru este valabil, în general, pentru orice analiză intenţională. În această calitate, ea trece dincolo de trăirile individuale ale conştiinţei care formează obiectul analizei. În timp ce explicitează orizonturile lor corelative, ea plasează trăirile extrem de variate în cîmpul tematic al acelora care au un rol „constitutiv" în formarea sensului obiectiv al respectivului *cogitatum*. Este vorba, aşadar, nu numai despre trăirile actuale ale conştiinţei, ci şi despre cele potenţiale, ca unele ce sînt implicate, „prefigurate" în intenţionalitatea dătătoare de sens a trăirilor actuale ale conştiinţei şi care, odată puse în evidenţă, au drept caracteristică evidentă aceea de a pune în lumină sensul implicit. Numai în acest mod fenomenologul este capabil să-şi explice în ce fel putem deveni conştienţi — în imanenţa vieţii conştiinţei şi în modurile determinate ale acestui flux neîncetat de conştiinţă — de unităţi obiective stabile şi permanente şi numai astfel îşi poate explica el în particular în ce fel se realizează această miraculoasă operaţiune de constituire a unor obiecte identice pentru fiecare categorie de obiecte. Numai astfel el poate să-şi explice cum se prezintă în fiecare caz viaţa conştiinţei constituante şi cum ar trebui să se prezinte ea conform modificărilor corelative noetice şi noematice ale aceluiaşi obiect. Prin urmare, faptul că structura oricărei intenţionalităţi implică existenţa unor orizonturi prescrie analizei şi descrierii fenomenologice o metodă de un tip cu totul nou, o metodă care se aplică în toate cazurile în care conştiinţă şi obiect, intenţionalitate şi sens, existenţă reală şi ideală, posibilitate, necesitate, aparenţă, adevăr, dar şi experienţă, judecată, evidenţă etc. apar ca enunţuri ale unor probleme transcendentale şi trebuie tratate ca nişte probleme veritabile ale „originii" subiective.

Mutatis mutandis, acelaşi lucru este valabil, evident, şi în cazul unei „psihologii interne" pure sau al unei psihologii „pur intenţionale" care rămîne pe terenul pozitivităţii natu-

rale şi pe care noi am prezentat-o prin cîteva indicaţii sumare drept o paralelă a fenomenologiei constitutive şi, în acelaşi timp, transcendentale. Singura reformă radicală a psihologiei constă în elaborarea unei psihologii pur intenţionale. Brentano o reclamase deja la timpul lui însă, din păcate, el nu a recunoscut sensul fundamental al unei analize intenţionale, aşadar al metodei care face posibilă pentru prima oară elaborarea unei astfel de psihologii, pentru că numai atunci aceasta ne revelează problematica ei veritabilă şi cu adevărat infinită.

Pentru început, posibilitatea constituirii unei fenomenologii pure a conştiinţei pare a fi, desigur, destul de îndoielnică, ţinînd seama de faptul că domeniul fenomenelor conştiinţei este pe bună dreptate domeniul fluxului heraclitic. Într-adevăr, în van am vrea să folosim aici o metodă de formare a conceptelor şi a judecăţilor asemănătoare celei predominante în ştiinţele obiective. Căci ar fi desigur o iluzie să vrem să definim o trăire a conştiinţei ca obiect identic, bazîndu-ne pe experienţă (precum în cazul unui obiect al naturii), aşadar în ipoteza ideală a unei explicitări posibile prin reducerea sa la elemente identice care pot fi sesizate cu ajutorul unor concepte ferme. Trăirile conştiinţei nu posedă nici un fel de elemente şi relaţii ultime care să poată fi determinate în mod riguros prin intermediul conceptelor, aşadar pentru care să se poată pune în mod raţional problema definirii lor aproximative cu ajutorul unor concepte riguroase — şi aceasta nu numai datorită puterii noastre imperfecte de cunoaştere, ci *a priori*. Tocmai de aceea ideea unei analize intenţionale rămîne totuşi valabilă. Căci o structură tipică esenţială ce poate fi cuprinsă în concepte riguroase guvernează fluxul sintezei intenţionale, creînd unitate în fiecare conştiinţă şi constituind, din punct de vedere noetic şi noematic, unitatea sensului obiectiv.

21. *Obiectul intenţional în calitate de „ghid" transcendental*

Structura tipică cea mai generală care, în calitatea ei de formă, cuprinde toate cazurile particulare este desemnată de schema noastră generală *ego-cogito-cogitatum*. La ea se rapor-

tează cele mai generale descrieri pe care am încercat să le facem intenţionalităţii, sintezei ei proprii ş.a.m.d. În particularizarea şi descrierea acestei structuri tipice, obiectul intenţional situat de partea lui *cogitatum* joacă — din motive uşor de înţeles — rolul unui „ghid" transcendental pentru dezvăluirea multiplicităţii tipice a cogitaţiilor, care poartă în sine, într-o sinteză posibilă, acest obiect, în calitate de obiect identic vizat de către conştiinţă. Punctul de plecare îl constituie în mod necesar obiectul corespunzător dat în mod nemijlocit, de la care reflecţia se întoarce către modul respectiv de conştiinţă, precum şi către orizonturile de moduri potenţiale incluse în acesta, iar mai apoi către acele moduri în care obiectul s-ar putea prezenta conştiinţei şi altfel decît în calitate de obiect identic în unitatea unei posibile vieţi a conştiinţei. Dacă ne menţinem încă în limitele generalităţii formale şi concepem un obiect în general, în calitate de *cogitatum*, fără a determina mai exact conţinutul lui şi dacă îl luăm apoi în această generalitate drept ghid, atunci multiplicitatea modurilor posibile ale conştiinţei acestui obiect — tipul formal general — se divide într-o serie de tipuri particulare noetic-noematice riguros diferenţiate între ele. De exemplu, percepţia, retenţia şi amintirea posibile, anticiparea, explicarea analogică sînt astfel de tipuri de intenţionalitate care aparţin oricărui obiect imaginabil, ca de altfel şi tipurilor de legături sintetice care le corespund. Toate aceste tipuri se particularizează din nou, în ceea ce priveşte întreaga lor structură noetic-noematică, de îndată ce particularizăm generalitatea obiectului intenţional menţinută vidă pînă atunci.[114] La început, determinaţiile particulare pot fi formal-logice (formal-ontologice); prin urmare, ele pot fi moduri de „ceva" în general, precum singularul şi, în cele din urmă, individualul, generalul, pluralitatea, întregul, starea de lucruri [*Sachverhalt*], relaţia ş.a.m.d. Aici intervine şi radicala deosebire dintre obiectualităţi [*Gegenständlichkeiten*] reale în sensul larg al cuvîntului şi obiectualităţi categoriale[115], ultimele provenind din operaţiunile şi activitatea eului care le constituie şi le construieşte pas cu pas, iar primele rezultînd din operaţiunile unei sinteze pur pasive. Pe de altă parte, avem determinaţiile material-ontologice, pornind de la conceptul de

individ real, care se împarte în regiunile [*Regionen*] sale reale: de exemplu, simplu obiect spaţial, fiinţă ş.a.m.d., ceea ce atrage după sine determinaţii particulare corespunzătoare pentru toate modificările formal-logice corelative (caracteristică reală, pluralitate reală, relaţie reală ş.a.m.d.).

Fiecare tip care rezultă astfel trebuie studiat în ceea ce priveşte structura sa noetic-noematică; el trebuie explicitat şi întemeiat în mod sistematic, după modalităţile fluxului său intenţional şi după orizonturile sale tipice şi implicaţiile lor ş.a.m.d. Dacă fixăm un obiect oarecare în forma sau categoria lui şi menţinem permanent în evidenţă identitatea acestuia în decursul variaţiei modurilor de conştiinţă, atunci se observă că acestea din urmă, oricît ar putea fi ele de instabile şi imposibil de sesizat în elementele lor ultime, nu sînt totuşi în nici un caz arbitrare. Aceste moduri rămîn legate permanent de o structură tipică ce este identică şi indestructibilă, atît timp cît obiectualitatea rămîne prezentă conştiinţei în calitate de această entitate astfel determinată şi atît timp cît identitatea ei poate fi menţinută evidentă în decursul variaţiei modurilor de conştiinţă.

A explicita sistematic tocmai această structură tipică reprezintă sarcina teoriei transcendentale care, dacă se menţine în limitele unei generalităţi obiective luate drept ghid, se numeşte teorie a constituirii transcendentale a unui obiect în general, ca obiect avînd forma respectivă şi aparţinînd categoriei sau — în cel mai înalt grad — regiunii respective.

Rezultă astfel mai multe teorii transcendentale, pentru început distincte între ele: o teorie a percepţiei şi a altor tipuri de intuiţie, o teorie a semnificaţiei, o teorie a judecăţii, o teorie a voinţei ş.a.m.d. Ele se vor uni însă, mai apoi, şi anume în legătură cu conexiunile sintetice atotcuprinzătoare. Din punct de vedere funcţional, ele sînt părţi componente ale teoriei formal-generale a constituirii unui obiect în general, respectiv ale teoriei constituirii unui orizont deschis de obiecte posibile în general, ca obiecte ale unei conştiinţe posibile.

Urmează apoi teorii transcendentale constitutive care nu mai sînt formale şi care se raportează, de exemplu, la obiecte spaţiale în general, considerate individual sau în ansamblul

unei naturi; apoi, la fiinţe psiho-fizice, la oameni, la comunităţi sociale, la obiecte ale culturii şi, în sfîrşit, la o lume obiectivă în general[116], considerată în mod pur, ca lume a unei conştiinţe posibile şi — din punct de vedere transcendental — ca o lume ce se constituie în mod pur, în calitate de obiect al conştiinţei, în *ego*-ul transcendental. Toate acestea rezultă, fireşte, în urma ἐποχή transcendentale consecvent aplicate.

Nu putem trece însă cu vederea faptul că tipurile de obiecte reale şi ideale de care sîntem conştienţi în mod obiectiv nu reprezintă singurele elemente directoare pentru cercetările *constitutive*, adică pentru acele cercetări care îşi propun să descrie structura tipică universală a modurilor lor posibile de conştiinţă. Acelaşi rol îl au şi tipurile de obiecte pur subiective, ca şi toate tipurile de trăiri imanente ale conştiinţei, în măsura în care ele, în calitate de obiecte ale conştiinţei interne a timpului, au — luate individual şi în general — propria lor constituire. În toate privinţele, se ridică probleme referitoare la tipurile de obiecte considerate individual şi probleme referitoare la universalitatea lor. Ultimele privesc *ego*-ul în universalitatea existenţei şi vieţii sale şi în raport cu universalitatea corelativă a obiectelor sale corelate.

Dacă luăm drept ghid transcendental lumea obiectivă în unitatea ei, atunci ea ne trimite înapoi către sinteza percepţiilor obiective şi a celorlalte intuiţii obiective reale, sinteză care înglobează unitatea întregii vieţi a conştiinţei şi graţie căreia lumea obiectivă este întotdeauna prezentă conştiinţei ca o unitate, putînd deveni astfel un obiect al ei. Prin urmare, lumea constituie o problemă egologică universală, aşa cum este şi întreaga viaţă a conştiinţei în temporalitatea ei imanentă, dacă o privim dintr-un punct de vedere pur imanent.

22. *Ideea unităţii universale a tuturor obiectelor şi sarcina clarificării constituirii lor*

Pentru investigaţiile transcendentale legate între ele din punct de vedere tematic, am descoperit drept ghid tipuri de obiecte, concepute ca pure *cogitata* în cadrul reducţiei trans-

cendentale şi neinfluenţate în vreun fel de „presupoziţiile" proprii unui sistem de concepte ştiinţifice admis dinainte ca valabil. Multiplicităţile constituante ale conştiinţei [*Bewußtseinsmannigfaltigkeiten*] — acelea care sînt unificate sau pot fi unificate într-o aceeaşi conştiinţă prin intermediul sintezei — nu sînt întîmplătoare, ci sînt legate esenţialmente între ele, în ceea ce priveşte posibilitatea unei astfel de sinteze. Prin urmare, ele sînt supuse unor principii graţie cărora investigaţiile fenomenologice nu se pierd în descrieri lipsite de legătură între ele, ci urmează din raţiuni esenţiale o anumită ordine. Orice obiect, orice lucru în general (precum şi orice obiect imanent) desemnează o structură directoare a *ego*-ului transcendental. În calitate de obiect reprezentat de către conştiinţă şi prezent permanent acesteia, el desemnează apoi o regulă universală pentru o altă conştiinţă posibilă despre acelaşi obiect, posibilă în cadrul unei structuri tipice funciarmente predeterminate. Situaţia este, firește, aceeaşi pentru orice obiect imaginabil, pentru orice obiect pe care-l putem concepe ca fiind reprezentat. Subiectivitatea transcendentală nu este un haos de trăiri intenţionale ale conştiinţei. Dar ea nu este nici un haos de tipuri constitutive, între care fiecare din ele ar fi organizat în sine, în raport cu o specie sau o formă de obiecte intenţionale. Cu alte cuvinte: totalitatea obiectelor şi a tipurilor de obiecte pe care eu le pot concepe sau — pentru a vorbi în limbaj transcendental — pe care eu, în calitate de *ego* transcendental, le pot imagina nu este un haos, aşa după cum în mod corelativ nu este un haos nici totalitatea tipurilor de multiplicităţi infinite care corespund tipurilor de obiecte şi care se pot lega între ele în orice moment, din punct de vedere noetic şi noematic, într-o posibilă sinteză comună.

Toate acestea anticipează o sinteză constitutivă universală în care toate sintezele se desfăşoară împreună într-o ordine determinată şi în care sînt cuprinse, aşadar, toate obiectualităţile reale şi posibile, în calitate de obiecte ale *ego*-ului transcendental şi, în mod corelativ, toate modurile sale corespunzătoare reale şi posibile de conştiinţă. De asemenea, putem spune că se schiţează astfel o temă extrem de vastă, care

este cea a întregii fenomenologii transcendentale, şi anume de a efectua toate investigaţiile fenomenologice în calitate de cercetări constitutive corespondente, legate şi coordonate prin urmare într-un mod riguros sistematic, în unitatea unei ordini sistematice şi atotcuprinzătoare şi luînd drept ghid mobil sistemul — ce trebuie elaborat treptat — al tuturor obiectelor unei conştiinţe posibile şi, în cadrul acestuia, sistemul categoriilor lor formale şi materiale.

Să spunem însă mai curînd că aici este vorba despre o idee directoare infinită. Sistemul de obiecte posibile, ca obiecte ale unei conştiinţe posibile (sistem care trebuie presupus printr-o anticipaţie evidentă), este el însuşi o idee (dar nu şi o invenţie sau o ficţiune „ca şi cum"), iar el ne oferă un principiu de ordin practic, dîndu-ne posibilitatea să legăm între ele teoriile constitutive (relativ închegate în sine) prin intermediul dezvăluirii consecvente nu numai a orizonturilor imanente proprii obiectelor conştiinţei, ci şi a celor care trimit în exterior, către formele esenţiale ale legăturilor. Evident, problemele ce apar atunci cînd luăm drept ghid limitat tipurile individuale de obiecte se dovedesc a fi extrem de complicate, ele conducîndu-ne întotdeauna, atunci cînd le aprofundăm, la constituirea unor discipline vaste, aşa cum este cazul, de exemplu, cu teoria transcendentală a constituirii unui obiect spaţial şi chiar a unei naturi în general, a regnului animal, a umanităţii şi a culturii în general.

Meditaţia a treia

PROBLEMELE CONSTITUTIVE. ADEVĂR ŞI REALITATE

23. *Clarificarea conceptului de constituire transcendentală prin introducerea noţiunilor de „raţiune" şi „nonraţiune"*

Constituirea fenomenologică a însemnat pînă aici pentru noi constituirea unui obiect intenţional în general. Ea cuprindea ansamblul *cogito-cogitatum* în toată amploarea lui. Acum începem să diferenţiem acest domeniu după structurile sale, pentru a pregăti un concept mai clar de constituire fenomenologică. Pînă în prezent, nu a contat dacă era vorba despre obiecte cu adevărat existente sau nonexistente, respectiv despre obiecte posibile sau imposibile. Abţinerea noastră de a judeca în privinţa existenţei sau nonexistenţei lumii şi, în continuare, în privinţa celorlalte obiectualităţi date (*Gegenständlichkeiten*] nu înseamnă însă şi abandonarea acestei diferenţieri. Plasată sub noţiunile mai generale de „raţiune" şi de „nonraţiune", în calitatea lor de concepte corelative existenţei şi nonexistenţei lumii, ea este mai curînd o temă universală a fenomenologiei. Prin ἐποχή, noi reducem datul real la o simplă intenţie şi la obiectul vizat luat în mod pur ca atare. Predicatele de existenţă şi nonexistenţă, ca şi variantele lor modale se raportează la acesta din urmă; aşadar, nu pur şi simplu la obiectele însele, ci la sensul lor obiectual. Predicatele de adevăr (exactitate) şi falsitate se raportează la prima dintre ele, la „intenţia" corespunzătoare, deşi într-un sens extrem de larg. Aceste predicate nu sînt pur şi simplu nişte date fenomenologice ale trăirilor intenţionale ale conştiinţei, respectiv ale obiectelor vizate dar, cu toate acestea, ele au o „origine fenomenologică". Din categoria multiplicităţilor de

moduri de conştiinţă pentru fiecare obiect vizat (de orice categorie ar fi el), multiplicităţi care sînt legate sintetic între ele şi a căror structură fenomenologică tipică poate fi analizată, fac parte şi acele sinteze care, în ceea ce priveşte intenţia finală [*Ausgangsmeinung*], confirmă (şi, în particular, confirmă într-un mod evident) corespondenţa dintre intenţie şi obiectul vizat sau care dimpotrivă, o infirmă şi o anulează în mod evident. În acest caz, obiectul vizat are el însuşi, în mod corelativ, caracterul evident al unui obiect existent sau nonexistent (a cărui existenţă este anulată sau „bifată").[117] Sintezele care se produc astfel sînt nişte intenţionalităţi de un grad superior, care aparţin într-o disjuncţie exclusivă [*in exklusiver Disjunktion*] tuturor sensurilor obiectuale ale raţiunii, realizabile prin definiţie de către *ego*-ul transcendental. Raţiunea nu reprezintă o facultate accidentală, ea nu este o noţiune pentru posibile fapte întîmplătoare, ci mai curînd pentru o formă structurală esenţială a subiectivităţii transcendentale în general.

Raţiunea trimite către posibilităţile de confirmare, iar acestea, în sfîrşit, trimit către evidenţă, către realizarea unei evidenţe şi către situaţia în care evidenţa este realizată. Despre toate acestea a trebuit să vorbim deja în debutul meditaţiilor noastre, atunci cînd încă în deplină „naivitate" căutam pentru început reguli metodologice, deci atunci cînd nu ne aflam încă pe terenul fenomenologiei. Evidenţa devine acum obiectul însuşi al cercetării noastre fenomenologice.

24. *Evidenţa ca dat originar şi variantele sale*

În sensul ei cel mai larg, evidenţa reprezintă un fenomen originar al vieţii intenţionale diferit de ceea ce se înţelege de obicei prin „a avea conştiinţă despre ceva" [*Bewußthaben*], această conştiinţă putînd fi *a priori* „vidă", prezumtivă, indirectă, inautentică. Ea este un mod de conştiinţă cu totul deosebit în care un lucru, o stare de lucruri, o generalitate, o valoare ş.a.m.d. apar, se prezintă şi se dau ele însele „în persoană". În acest mod final, ele sînt date în mod originar [*„originaliter"*] şi pot fi nemijlocit intuite.[118] Pentru eul meu, aceasta

însemnă nu o vizare a unui obiect în mod confuz, cu ajutorul unor noţiuni lipsite de conţinut, ci a fi în intimitatea lucrului însuşi, a-l intui, a-l „vedea", a-l examina. Luată în general, experienţa este o evidenţă specială; de asemenea, putem spune că evidenţa în general este experienţă, într-un sens unitar extrem de larg şi totuşi esenţial. Într-adevăr, în ceea ce priveşte obiectele obişnuite, evidenţa nu e decît un caz accidental al vieţii conştiinţei, care desemnează însă o posibilitate, şi anume ca scop spre care tinde şi se realizează o intenţie pentru orice obiect deja vizat sau care poate fi vizat. Prin urmare, ea desemnează o trăsătură fundamentală, esenţială a vieţii intenţionale în general. Orice conştiinţă în general poate avea deja, ea însăşi, caracterul unei evidenţe, atunci cînd obiectul său intenţional îi este dat el însuşi în persoană, sau este concepută astfel încît în ea obiectul se dă el însuşi în persoană, deci au loc sinteze de confirmare, care aparţin esenţialmente domeniului posibilităţii. În atitudinea reducţiei transcendentale, putem cerceta pentru fiecare conştiinţă vagă dacă şi în ce măsură obiectul intenţional îi corespunde (respectiv îi poate corespunde) acesteia, în modul „el însuşi în persoană", în condiţiile în care identitatea lui rămîne neschimbată; sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, putem cerceta cum ar trebui să arate obiectul presupus, avînd în vedere că ceea ce fusese vizat în mod vag şi imprecis capătă ulterior determinaţii mai exacte. În procesul confirmării, ea se poate transforma în opusul său, iar în locul obiectului vizat poate apărea un altul, şi anume în modul „el însuşi în persoană", caz în care confirmarea obiectului vizat eşuează, iar acesta din urmă este lovit la rîndul lui de nulitate.

Nonexistenţa este doar o modalitate — privilegiată din anumite motive în logică — a existenţei şi a certitudinii asupra existenţei [*Seinsgewißheit*]. Într-un sens extrem de larg însă, evidenţa este un concept corelativ nu numai al noţiunilor de existenţă şi nonexistenţă, ci şi al celorlalte variaţii modale ale existenţei, precum a fi posibil, a fi probabil şi a fi dubitabil; în plus, el este şi un concept corelativ al acelor variaţii care nu aparţin acestei serii şi care îşi au originea în sfera afectivă sau volitivă, precum a fi valoros şi bun.

25. *Realitate şi cvasirealitate*

Toate aceste diferenţieri se descompun, în plus, în cupluri paralele, ca urmare a distincţiei dintre realitate şi ficţiune (pseudorealitate), care traversează întreaga sferă a conştiinţei şi, în mod corelativ, toate modalităţile de existenţă. De partea ficţiunii, apare un nou concept general de posibilitate, care repetă într-o versiune modificată, în maniera simplei putinţe de a concepe (într-un act propriu de gîndire, în maniera lui „ca şi cum" ar fi) toate modurile de existenţă, începînd cu simpla certitudine referitoare la existenţă. El realizează aceasta prin intermediul modurilor de existenţă proprii unor nonrealităţi pur imaginare, opuse modurilor realităţii (a fi real, a fi real şi probabil, a fi real şi dubitabil, a fi nul ş.a.m.d.). Astfel, apare o separare corelativă între modurile de conştiinţă ale poziţionalităţii [*Positionalität*] şi ale cvasipoziţionalităţii (ale lui „ca şi cum", ale imaginarului, o expresie evident prea ambiguă): modurilor lor particulare le corespund moduri proprii de evidenţă a obiectelor pe care ele le vizează, şi anume modurile lor de existenţă respective, precum şi potenţialităţi proprii realizării evidenţei. Aici intervine ceea ce numim adesea clarificare, a clarifica: aceasta desemnează întotdeauna un mod de realizare a evidenţei, un mod de a stabili o legătură sintetică între o intenţie neclară şi o „intuiţie prefigurantă" corespunzătoare [*„vorverbildlichende" Anschauung*], mai exact o astfel de intuiţie care are implicit proprietatea de a confirma sensul acestei intuiţii şi de a-l „umple" în mod corespunzător, atunci cînd se realizează direct, nemijlocit. Intuiţia prefigurantă care stă la baza acestei umpleri şi confirmări nu ne oferă însă evidenţa ce „constituie" existenţa, ci evidenţa posibilităţii de existenţă a conţinutului său corespunzător.

26. *Realitatea considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente*

Prin aceste scurte observaţii am indicat pentru început care sînt problemele generale formale ale analizei intenţionale şi

care sînt investigaţiile corespunzătoare extrem de vaste şi de dificile referitoare la originea fenomenologică a principiilor şi conceptelor fundamentale formal-logice. Dar nu numai atît. Aceste remarci ne mai revelează şi o altă idee importantă: aceste concepte indică în generalitatea lor formal-ontologică o lege universală a vieţii conştiinţei în general, numai în virtutea căreia adevărul şi realitatea au — şi pot avea — un sens pentru noi. În realitate, faptul că obiectele luate în sensul cel mai larg (obiecte reale, trăiri ale conştiinţei, numere, stări de lucruri, legi, teorii etc.) există pentru mine nu are, firește, la început nici o legătură cu evidenţa, ci înseamnă doar că aceste obiecte au o anumită valabilitate, că ele semnifică ceva pentru mine; cu alte cuvinte, ele sînt prezente conştiinţei mele în calitate de *cogitata*, în modul poziţional al credinţei certe. Noi ştim însă, de asemenea, că ar trebui să renunţăm la a le mai considera valabile, de îndată ce o sinteză de identitate evidentă ne-ar conduce la o contradicţie cu ceea ce este dat în mod evident şi mai ştim că nu putem fi siguri în privinţa existenţei reale a unui obiect decît prin intermediul sintezei de confirmare evidentă, care ne dă realitatea adevărată sau exactă. Este limpede că adevărul, respectiv adevărata realitate a obiectelor nu pot fi create decît din evidenţă; numai datorită ei capătă sens pentru noi orice obiect „realmente" existent, adevărat şi legitim valabil, de orice formă şi tip ar fi el, împreună cu toate determinaţiile sale proprii, care-i aparţin şi care reprezintă pentru noi felul său adevărat de a exista. Orice legitimitate rezultă de aici; prin urmare, ea provine din însăşi subiectivitatea noastră transcendentală. Orice adecvare imaginabilă se produce sub forma propriei noastre confirmări, ea este sinteza noastră şi îşi are în noi fundamentul său transcendental ultim.

27. Evidenţa habituală şi evidenţa potenţială. Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent"

Evident, ca şi identitatea obiectului vizat ca atare şi în general, identitatea obiectului realmente existent şi, mai apoi, cea a adecvării dintre obiectul vizat şi cel realmente existent

nu reprezintă un moment real al evidenţei şi al confirmării, în calitatea lor de flux al actelor conştiinţei. E vorba atunci însă despre o imanenţă ideală, care ne trimite către alte conexiuni esenţiale între sinteze posibile. Fiecare evidenţă creează pentru mine o achiziţie durabilă. Pot reveni „întotdeauna din nou" la realitatea observată într-o înlănţuire de noi evidenţe care restituie evidenţa originară. Astfel se întîmplă, de exemplu, în cazul evidenţei proprii datelor imanente, sub forma unei succesiuni de reamintiri intuitive, pe fondul unui orizont deschis şi infinit care, ca orizont potenţial, creează posibilitatea acestei reveniri. În absenţa unor astfel de posibilităţi, nu ar exista pentru noi nici un obiect durabil şi stabil, nici o lume reală şi ideală. Fiecare dintre ele există pentru noi doar datorită evidenţei, respectiv datorită prezumţiei că putem obţine această evidenţă şi că o putem reitera.

Din toate acestea, rezultă deja faptul că evidenţa particulară nu creează încă pentru noi nici o existenţă durabilă. Într-un sens extrem de larg, fiecare existent [*Seiendes*] este un obiect „în sine" şi are drept contraparte caracterul accidental al actelor intenţionale particulare de a fi „pentru mine". În mod analog fiecare adevăr este, în acest sens extrem de larg, un „adevăr în sine". Acest sens foarte larg al expresiei „în sine" trimite prin urmare la noţiunea de evidenţă, dar nu la o evidenţă ca fapt trăit [*als Erlebnistatsache*], ci la anumite potenţialităţi întemeiate în eul transcendental şi în viaţa acestuia; mai întîi, la cele ale infinităţii de intenţii [*Meinungen*] care se raportează în mod sintetic la unul şi acelaşi obiect, mai apoi însă, şi la potenţialităţile confirmării lor, aşadar la evidenţe potenţiale reiterabile la infinit, în calitate de fapte trăite.

28. *Evidenţa prezumtivă a experienţei lumii. Lumea ca idee corelativă a unei evidenţe empirice perfecte*

Evidenţele mai trimit încă, într-un alt mod extrem de complicat, la o infinitate de evidenţe referitoare la un acelaşi obiect, şi anume întotdeauna cînd prezintă obiectul lor într-un mod unilateral. Aceasta nu priveşte nimic mai puţin decît

ansamblul evidenţelor prin intermediul cărora ne reprezentăm nemijlocit şi în mod intuitiv o lume obiectivă reală, în întregul ei şi după obiectele sale particulare. Evidenţa corespunzătoare acestora este experienţa exterioară şi este absolut necesar să înţelegem că nu se poate imagina nici o altă modalitate în care obiectele de acest tip ne-ar mai putea fi date. Pe de altă parte însă, se cuvine să înţelegem, de asemenea, că acestui gen de evidenţă îi aparţine în mod esenţial caracterul de universalitate, mai exact spus, un orizont variat de anticipări nerealizate, dar care au nevoie să fie realizate; aşadar, acestui gen de evidenţă îi aparţin conţinuturi de simple intenţii ce trimit către evidenţe potenţiale corespunzătoare. Această imperfecţiune a evidenţei se desăvîrşeşte apoi prin treceri succesive sintetice de la o evidenţă la alta, însă în mod necesar, în aşa fel încît nici o astfel de evidenţă imaginabilă nu poate atinge o adecvare perfectă, ea fiind întotdeauna acompaniată de preintenţii [*Vormeinungen*] şi cointenţii [*Mitmeinungen*] „neumplute".[119] În acelaşi timp, rămîne oricînd posibil ca credinţa în existenţa obiectului [*Seinsglaube*] prezentă în actul anticipării tot să nu se împlinească, ca obiectul ce apare în modul „el însuşi în persoană" să nu existe în realitate sau să fie altfel. Cu toate acestea experienţa exterioară este, prin esenţă, singura instanţă confirmatoare pentru obiectele ei, pentru toate realităţile obiective, însă aceasta, desigur, numai atît timp cît experienţa ce decurge în mod pasiv sau activ are forma sintezei de concordanţă[120]. Faptul că în felul acesta, ca şi în cazul evidenţei originare, lumea este şi rămîne în mod necesar transcendentă conştiinţei nu schimbă cu nimic faptul că orice obiect transcendent se constituie numai în viaţa conştiinţei, ca ceva inseparabil de ea şi că aceasta, în calitate de conştiinţă de o anumită lume, poartă în sine în mod indisolubil sensul de lume, precum şi „această lume realmente existentă".[121]

În sfîrşit, numai dezvăluirea orizonturilor experienţei poate clarifica „realitatea" lumii şi „transcendenţa" ei şi numai ea ne poate apoi arăta că acestea sînt inseparabile de subiectivitatea transcendentală în care se constituie orice sens şi orice tip de realitate. Faptul că fiecare experienţă a lumii trimite la

infinităţi concordante [*einstimmige Unendlichkeiten*] de alte experienţe posibile, în care orice obiect realmente existent poate avea sens numai ca unitate vizată, sau ca unitate ce poate fi vizată în ansamblul conştiinţei şi care este dată ea însăşi într-o evidenţă empirică perfectă înseamnă, desigur, că orice obiect real al unei lumi oarecare şi, în primul rînd, al lumii înseşi reprezintă o idee infinită care se raportează la infinitatea experienţelor ce trebuie unite în mod concordant, o idee corelativă ideii unei evidenţe empirice perfecte, a unei sinteze complete de experienţe posibile.

29. *Regiunile ontologice formale şi materiale ca indici ai sistemelor transcendentale de evidenţe*

Se înţelege acum care sînt marile sarcini ale explicitării de sine transcendentale a *ego*-ului, respectiv ale explicitării vieţii conştiinţei sale. Ele apar în legătură cu obiectualităţile care sînt sau care pot fi „puse“[122] în aceasta. Pentru fiecare obiect pe care eu, ca *ego* transcendental, îl vizez sau îl pot viza în general, noţiunile de existenţă adevărată şi de adevăr (în toate modalităţile lor) desemnează o diferenţiere structurală în sînul multiplicităţilor infinite de cogitaţii reale şi potenţiale care se raportează la el şi care se pot reuni, aşadar, în general, în unitatea unei sinteze de identitate. În sînul acestei multiplicităţi, un obiect cu adevărat existent indică un sistem particular, sistemul evidenţelor care se raportează la el şi care sînt legate sintetic între ele, în aşa fel încît se unesc în final într-o evidenţă totală, deşi-poate-infinită. Aceasta ar fi o evidenţă perfectă care ar prezenta în cele din urmă obiectul în toată bogăţia lui, o evidenţă în sinteza căreia s-ar confirma în mod adecvat tot ceea ce în evidenţele particulare care o întemeiază era doar o preintenţie nerealizată. O sarcină bine definită şi extrem de dificilă ar fi nu aceea de a realiza cu adevărat această evidenţă (pentru toate obiectele reale, acesta ar fi un scop absurd, întrucît, aşa după cum am explicat deja, în cazul lor o evidenţă absolută este doar o idee), ci de a elucida în detaliu structura

esenţială a acestei evidenţe, respectiv structura esenţială a dimensiunilor de infinitate ce compun sistematic sinteza ei ideală infinită. Aceasta este sarcina constituirii transcendentale a unor obiectualităţi reale în sensul pregnant al cuvîntului. Alături de investigaţiile formale generale, cu alte cuvinte, alături de acelea care se referă la conceptul formal-logic (formal-ontologic) de obiect în general (şi care prin urmare nu se interesează de particularităţile materiale ale diferitelor categorii speciale de obiecte), vom avea atunci, aşa cum se poate observa, impresionanta problematică a acelei constituiri a uneia dintre cele mai înalte categorii (regiuni) de obiecte ce nu mai este formal-logică, ca de exemplu regiunile cuprinse în noţiunea de lume obiectivă. Este nevoie de o teorie constitutivă a naturii fizice care este „dată" întotdeauna ca existentă (şi care, implicit, este permanent presupusă), de o teorie a omului, a comunităţii umane, a culturii ş.a.m.d. Fiecare dintre aceste noţiuni desemnează o disciplină vastă cuprinzînd diverse direcţii de cercetare ce corespund conceptelor naiv-ontologice (precum cele de spaţiu real, timp real, cauzalitate reală, obiect real, caracteristică reală etc.). Desigur, în fiecare caz, este vorba de a dezvălui intenţionalitatea implicată în experienţa însăşi ca trăire transcendentală a conştiinţei, de a explicita în mod sistematic orizonturile potenţiale prin trecerea la evidenţa care ar putea „umple" intenţia. În sfîrşit, este vorba de a explicita astfel noile orizonturi ce apar permanent în interiorul lor după un anumit mod determinat, toate acestea însă analizînd permanent corelaţiile intenţionale. În ceea ce priveşte obiectele, apare astfel o extrem de complexă structură intenţională a evidenţelor constitutive în unitatea lor sintetică; de exemplu, o întemeiere în trepte a entităţilor care nu sînt obiective (care sînt pur subiective), pornind de la fundamentul originar obiectiv. Rolul acestuia îl joacă întotdeauna temporalitatea imanentă, viaţa constituantă care se scurge şi se constituie în sine şi pentru sine. Clarificarea structurii acesteia este obiectul teoriei conştiinţei originare a timpului, în care sînt constituite datele temporale.

Meditaţia a patra

DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL

30. Ego-*ul transcendental — inseparabil de trăirile sale*

Obiectele există pentru noi şi sînt pentru noi ceea ce sînt numai în calitate de obiecte ale unei conştiinţe reale şi posibile. Pentru ca aceasta sa nu fie o afirmaţie lipsită de conţinut şi o simplă temă pentru speculaţii vide, trebuie să arătăm ce înseamnă concret acest mod al obiectelor de a-fi-pentru-noi [*Für-uns-Sein*] şi acest fel particular al lor de a fi [*So-Sein*]. Cu alte cuvinte, trebuie să arătăm despre ce fel de conştiinţă — reală şi posibilă — este vorba, ce înseamnă în acest caz posibilitate ş.a.m.d. Acest lucru îl poate realiza doar investigaţia constitutivă[123], pentru început în sensul mai larg prezentat mai înainte, iar apoi în sensul mai restrîns pe care tocmai l-am descris anterior, folosind însă singura metodă posibilă cerută de esenţa intenţionalităţii şi a orizonturilor ei. Prin intermediul analizelor pregătitoare care ne-au condus către sensul temei noastre, a fost clarificat deja faptul că *ego*-ul transcendental (respectiv sufletul, în varianta paralelă a psihologiei) este ceea ce e doar în raport cu obiectualităţile intenţionale. Dintre acestea însă fac parte şi obiectele care există în mod necesar pentru *ego*; pentru el, în calitate de *ego* ce se raportează la lume, fac parte din această categorie nu numai obiectele din sfera sa temporală imanentă, susceptibilă de a fi confirmată în mod adecvat, ci şi obiectele lumii care îşi justifică existenţa numai prin derularea concordantă a experienţei exterioare inadecvate şi prezumtive. Prin urmare, o trăsătură esenţială a *ego*-ului este aceea de a avea întotdeauna sisteme de intenţionalităţi, precum şi sisteme de

concordanţă ale acestora, care se derulează parţial în interiorul lui şi parţial ca potenţialităţi ferme, susceptibile de a fi oricînd dezvăluite prin intermediul orizonturilor preschiţate. Orice obiect vizat, gîndit, valorizat şi analizat de către *ego*, dar şi orice obiect pe care el l-a imaginat şi îl poate imagina este, în calitatea sa de obiect corelativ, un indice al sistemului său de intenţionalităţi şi el nu există decît în această calitate de obiect corelativ.

31. *Eul ca pol identic „trăirilor conştiinţei"*[124]

Se cuvine totuşi să atragem atenţia acum asupra unei mari lacune a prezentării noastre. *Ego*-ul însuşi există pentru sine într-o evidenţă continuă, aşadar el se constituie continuu în sine ca existent.[125] Pînă acum am atins numai o latură a acestei autoconstituiri şi ne-am îndreptat privirea numai asupra fluxului de cogitaţii ale lui *cogito*. *Ego*-ul nu se percepe pe sine însuşi doar ca un simplu flux de viaţă [*als strömendes Leben*], ci el se sesizează pe sine în calitate de eu, de acelaşi eu identic în toate trăirile şi toate actele sale [*cogito*]. Pentru că pînă acum ne-am ocupat doar de relaţia intenţională dintre conştiinţă şi obiect, *cogito* şi *cogitatum*, nu ni s-a dezvăluit decît acea sinteză care „polarizează" multiplicităţile trăirilor conştiinţei reale şi posibile după obiecte identice, aşadar în raport cu obiectele în calitate de poli, de unităţi sintetice. Acum ne apare o a doua polarizare, un al doilea tip de sinteză care cuprinde într-o manieră proprie toate multiplicităţile particulare de cogitaţii, şi anume în calitate de cogitaţii ale eului identic care trăieşte ca eu activ sau pasiv în şi prin toate trăirile conştiinţei sale şi care se raportează prin intermediul lor la toate obiectele-poli [*Gegenstandspole*].

32. *Eul ca substrat de habitualităţi*[126]

Trebuie să remarcăm însă că acest eu central nu este un pol de identitate vid (la fel de puţin cum este orice alt obiect). În virtutea unei legităţi a „genezei transcendentale", el capătă o

nouă proprietate permanentă, o dată cu fiecare act pe care-l efectuează şi care are un sens obiectiv nou. De exemplu, dacă printr-un act de judecată mă decid pentru prima dată în favoarea existenţei şi a modului de a exista [*Sosein*] ale unui obiect, acest act trecător dispare, dar eu sînt şi rămîn de acum înainte acel eu care a hotărît într-un anumit mod, sînt acel eu „care are convingerea respectivă". Aceasta înseamnă însă nu numai că eu îmi amintesc sau că îmi pot aminti despre acest act de acum înainte. Acest lucru îl pot face şi dacă aş fi „renunţat" între timp la convingerea mea. După ce am „bifat-o", ea nu mai este convingerea mea, însă ea avusese această calitate pînă atunci în mod constant. Atît timp cît e valabilă pentru mine, pot „reveni" în repetate rînduri asupra ei, descoperind-o întotdeauna ca fiind convingerea mea care îmi aparţine în mod obişnuit, respectiv descoperindu-mă pe mine însumi ca fiind eul care are o anumită convingere — ca eu durabil care e determinat de acest *habitus* permanent. La fel se întîmplă cu orice decizii axiologice sau volitive [*Wert- und Willensentscheidungen*]. Iau o decizie: actul trece, însă decizia rămîne; fie că devin apoi pasiv căzînd într-un somn adînc, fie că trăiesc alte acte, decizia rămîne valabilă în continuare. În mod corelativ, de acum înainte eu sînt determinat într-un anumit fel şi aceasta atît timp cît nu renunţ la decizia mea. Dacă are ca obiect o acţiune finală, ea nu este „anulată" o dată cu realizarea acesteia, ci rămîne valabilă şi în continuare, în modul împlinirii ei: „o recunosc în continuare ca fiind acţiunea mea". Însă, perseverînd în voinţa mea statornică, eu mă transform pe mine însumi atunci cînd „bifez" sau anulez deciziile şi acţiunile mele.[127] Persistenţa, dăinuirea în timp a unor astfel de determinaţii ale eului, ca şi transformarea lor specifică nu înseamnă, desigur, o „umplere" [*Füllung*] permanentă a timpului imanent cu trăiri ale conştiinţei, după cum eul durabil, în calitatea sa de pol al determinaţiilor permanente, nu este un simplu act şi nici o continuitate de trăiri ale conştiinţei, cu toate că, prin intermediul unor astfel de determinaţii habituale, el se raportează în mod esenţial la fluxul conştiinţei. În timp ce, prin intermediul propriei sale geneze

active, eul se constituie ca substrat identic al proprietăţilor sale durabile, el se constituie în continuare, de asemenea, ca eu personal, „permanent şi durabil", în sensul cel mai larg al cuvîntului, care permite să se vorbească şi despre „persoane" inferioare omului. Chiar dacă, în general, convingerile nu sînt decît relativ permanente şi chiar dacă ele eu modurile lor proprii de a se transforma (prin modalizarea poziţiilor active, între care „bifarea" sau negarea şi distrugerea valabilităţii lor), eul păstrează totuşi în toate aceste transformări un stil constant, un caracter personal.

33. *Concreteţea deplină a eului în calitate de monadă şi problema autoconstituirii sale*

Facem acum o distincţie între eul ca pol identic şi ca substrat de habitualităţi şi *ego*-ul luat în plenitudinea sa concretă (pe care ţinem să-l numim monadă cu termenul lui Leibniz), în timp ce adăugăm primului tocmai acel lucru fără de care eul nu poate exista în mod concret; şi anume, el poate există concret numai în diversitatea şi fluxul vieţii sale intenţionale şi numai în raport cu obiectele vizate de el şi care, eventual, se constituie ca fiind existente pentru el. Evident, în cazul acestor obiecte, caracteristica lor de a fi permanente şi de a exista într-un anumit mod este un corelativ al habitualităţii corespunzătoare care se constituie în interiorul însuşi al eului-pol. Acest lucru trebuie înţeles astfel. Ca *ego*-ul, eu am în jurul meu un univers care există pentru mine în mod continuu; în interiorul lui, se află obiecte care există pentru mine, şi anume ca obiecte ce îmi sînt cunoscute în articulaţiile lor permanente sau a căror cunoaştere este doar anticipată. Primele, cele care există pentru mine în primul sens, datorează acest lucru unei achiziţii originare, adică unei cunoaşteri originare[128], unei explicitări în intuiţii particulare a ceea ce n-a fost încă niciodată observat. Prin aceasta, obiectul se constituie în activitatea mea sintetică în forma sensibilă explicită a unui „obiect identic în multiplicitatea proprietăţilor sale", aşadar ca obiect identic cu sine însuşi, ca obiect care se determină pe sine însuşi prin pro-

prietăţile sale multiple. Această activitate a mea prin care „pun" şi explicitez existenţa unui obiect [*Seinssetzung und Seinsauslegung*] creează o habitualitate a eului meu, în virtutea căreia acest obiect îmi aparţine de acum înainte în permanenţă, ca obiect avînd aceste determinaţii. Astfel de achiziţii durabile constituie universul meu familiar corespunzător, cu orizontul său de obiecte necunoscute încă, adică de obiecte pe care trebuie să le „dobîndesc" şi pe care le anticipez deja, o dată cu această structură formală de obiect.

În evidenţa experienţei, îmi sînt dat în permanent mie însumi ca „eu însumi". Acest lucru este valabil pentru *ego*-ul transcendental şi pentru orice alt sens al *ego*-ului. Întrucît *ego*-ul concret, în calitatea lui de monadă, conţine întreaga viaţă reală şi potenţială a conştiinţei, este limpede faptul că problema explicitării fenomenologice a acestui *ego* monadic (problema constituirii sale pentru el însuşi) trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. În cele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general.[129]

34. *Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentală ca analiză eidetică*

O dată cu teoria eului, ca pol al actelor sale şi ca substrat de habitualităţi, am atins deja — şi anume, într-un punct important — problematica genezei fenomenologice şi, prin aceasta, planul fenomenologiei genetice. Înainte de a clarifica sensul ei mai exact, este necesară o nouă reflecţie asupra metodei fenomenologice. Trebuie să punem în sfîrşit în valoare o evidenţă metodologică fundamentală care, odată sesizată, străbate apoi întreaga metodă a fenomenologiei transcendentalale (şi, în mod asemănător, în domeniul natural, metoda unei psihologii interioare pure şi veritabile). O introducem în discuţie atît de tîrziu numai pentru a uşura accesul în fenomenologie. Uriaşa multiplicitate de fapte şi probleme de un tip cu totul nou trebuia să se prezinte mai întîi sub forma mai simplă a unor descrieri pur empirice (efectuate însă numai în

sferă experienţei transcendentale). Faţă de aceasta, metoda descrierii eidetice înseamnă o trecere a tuturor acestor descrieri într-o nouă dimensiune, într-o dimensiune a principiilor, lucru care ar fi mărit la început dificultăţile de înţelegere, în timp ce el este uşor de înţeles acum, după ce a fost efectuat un număr destul de mare de descrieri empirice.

Meditînd în stil cartezian, fiecare dintre noi a fost condus prin metoda reducţiei fenomenologice la *ego*-ul său transcendental, firește, împreună cu întregul său conţinut monadic concret, respectiv, în calitate de acest *ego* real, unic şi absolut. Meditînd astfel în continuare, eu, în calitate de acest *ego*, descopăr tipuri care pot fi sesizate în mod descriptiv şi care pot fi analizate din punct de vedere intenţional. În acest mod, pot înainta pas cu pas în dezvăluirea structurilor intenţionale ale „monadei" mele, urmînd direcţiile fundamentale care mi se oferă. Din motive bine întemeiate, expresii precum „necesitate esenţială", „în mod esenţial" s-au strecurat adesea în descrierile noastre, exprimînd în fapt un concept precis de *a priori*, pe care abia fenomenologia l-a clasificat şi l-a delimitat pentru prima oară.

Exemplele vor explica imediat despre ce este vorba aici. Să luăm prin urmare un tip oarecare de trăire intenţională a conştiinţei — percepţie, retenţie, reamintire, aserţiune, a-avea-plăcere-pentru-ceva [*An-etwas-Gefallen-Haben*], a aspira la ceva, ş.a.m.d. — şi să reflectăm asupra caracterului operaţiunii sale intenţionale, explicitînd şi descriind, aşadar, laturile sale noetice şi noematice. Aceasta poate să însemne (şi astfel înţelegeam noi pînă acum) că este vorba despre tipuri de fapte reale (*faktische Vorkommnisse*) ale *ego*-ului transcendental real şi că descrierile transcendentale trebuiau să aibă prin urmare o însemnătate „empirică". În mod involuntar însă, descrierea noastră s-a menţinut la un astfel de nivel de generalitate, încît rezultatele ei nu au fost influenţate de aceasta, oricare ar fi faptele empirice ale *ego*-ului transcendental.

Să ne clarificăm acum asupra acestui punct şi apoi să-l folosim pentru metoda noastră. Pornind de la exemplul acestei percepţii a mesei, modificăm în imaginaţie[130] obiectul

ei — masa — după bunul nostru plac, totuşi în aşa fel încît să păstrăm caracterul său de percepţie a unui anumit obiect (a unui obiect în general, oricare ar fi el). Începem prin a modifica în imaginaţie într-un mod cu totul arbitrar forma, culoarea sa ş.a.m.d., menţinînd identic doar caracterul său de fenomen accesibil percepţiei [*das wahrnehmungsmäßige Erscheinen*]. Cu alte cuvinte, abţinîndu-ne de la orice judecată în privinţă valabilităţii existenţei sale, transformăm faptul acestei percepţii într-o pură posibilitate, alături de alte posibilităţi pure absolut arbitrare, dar care sînt însă posibilităţi pure de percepţii. Transformăm într-un anumit fel percepţia reală în domeniul „nonrealităţilor", în domeniul lui „ca şi cum", care ne oferă posibilităţile pure, pure de tot ceea ce are legătură cu realitatea şi cu orice fapt real în general. În această din urmă privinţă, nu păstrăm nici legăturile dintre aceste posibilităţi şi *ego*-ul empiric, ci le considerăm ca nişte plăsmuiri cu totul libere ale imaginaţiei, astfel încît am fi putut lua de la bun început ca exemplu cazul unei percepţii imaginare, fără nici un raport cu restul vieţii noastre reale. Tipul general de percepţie astfel obţinut pluteşte — ca să spunem aşa — în aer, în aerul plăsmuirilor absolut pure. Purificat astfel de orice element real, el devine esenţa [„*eidos*"] percepţiei al cărei domeniu „ideal" este constituit din toate percepţiile posibile în mod ideal, ca plăsmuiri pure. Analizele percepţiei devin atunci „analize eidetice". Tot ceea ce am spus despre sintezele şi orizonturile de potenţialităţi proprii percepţiei este „funciarmente" valabil, aşa după cum se observă uşor, şi pentru tot ceea ce s-ar putea constitui în această modificare liberă, aşadar pentru toate percepţiile imaginabile în general. Cu alte cuvinte, este un adevăr de o „generalitate esenţială" şi absolută, valabil în mod necesar şi esenţial pentru fiecare caz în parte, aşadar şi pentru orice percepţie reală, în măsura în care fiecare fapt poate fi conceput ca un simplu exemplu al unei posibilităţi pure.

Întrucît această modificare este considerată ca evidentă, prezentînd prin urmare ea însăşi posibilităţile[131] ca posibilităţi într-o intuiţie pură, corelativul său este o conştiinţă intuitivă

şi apodictică a universalului. Esenţa însăşi este un universal intuit sau susceptibil de a fi intuit[132], un universal pur „necondiţionat" şi anume necondiţionat de nici un fapt real, conform propriului său sens intuitiv. El precede toate „conceptele" luate în sensul de semnificaţii ale cuvintelor care trebuie să se constituie mai curînd ca pure concepte conforme esenţei.

Dacă fiecare tip particular este scos astfel din domeniul său propriu al *ego*-ului transcendental empiric şi real şi este ridicat în sfera pură a esenţelor, orizonturile exterioare intenţionale care indică legăturile sale din interiorul *ego*-ului susceptibile de a fi dezvăluite nu dispar prin aceasta; numai că aceste orizonturi de legături devin ele însele eidetice. Cu alte cuvinte, o dată cu fiecare tip eidetic pur, noi nu ne mai aflăm în domeniul *ego*-ului real empiric, ci în domeniul *ego*-ului *eidos* [*Eidos Ego*] sau, altfel spus, orice constituire a unei posibilităţi cu adevărat pure, alături de alte posibilităţi pure, poartă cu sine în mod implicit, în calitate de orizont exterior al său, un *ego* posibil în sensul pur al cuvîntului, o variantă posibilă pură a *ego*-ului meu real.

Am fi putut, de asemenea, să fi conceput de la bun început acest *ego* ca fiind „modificabil" în mod liber şi să ne fi propus ca temă cercetarea eidetică a constituirii explicite a unui *ego* transcendental în general. Astfel a procedat de la început noua fenomenologie şi prin urmare toate descrierile, respectiv toate delimitările de probleme pe care le-am efectuat pînă acum erau în realitate nişte retranspuneri din forma eidetică originară în forma unei structuri tipice empirice.

Dacă ne imaginăm, aşadar, fenomenologia în forma unei ştiinţe intuitiv-apriorice concepute după metoda pur eidetică, toate analizele ei eidetice nu fac altceva decît să ne dezvăluie esenţa universală a *ego*-ului transcendental în general, care cuprinde în sine toate variantele posibile pure ale *ego*-ului meu real, precum şi pe acesta însuşi ca posibilitate. Prin urmare, fenomenologia eidetică studiază universalul *a priori* fără de care nici un eu şi nici un transcendental în general nu ar fi imaginabile. Sau, altfel spus, întrucît fiecare universalitate esenţială are valoarea unei legităţi indestructibile, fenomenologia eidetică studiază legile esenţiale universale care

predetermină sensul posibil (şi opusul său, contrasensul) al oricărei aşerţiuni empirice [*Tatsachenaussage*] referitoare la transcendental.

Pentru mine în calitate de *ego* care meditează în stil cartezian şi care este condus de ideea unei filozofii concepute ca o ştiinţă universală întemeiată în mod absolut riguros (a cărei posibilitate am admis-o cu titlul de încercare) devine evident acum, după efectuarea ultimelor reflecţii, că trebuie să elaborez mai întîi o fenomenologie pur eidetică şi că numai în această formă se realizează — sau se poate realiza — pentru întîia oară o ştiinţă filozofică, „filozofia primă". Deşi în urma reducţiei transcendentale, interesul meu propriu-zis se îndreaptă către *ego*-ul meu pur, către explicitarea acestui *ego* real [empiric], aceasta nu poate deveni o explicitare ştiinţifică veritabilă decît prin recursul la principiile sale apodictice, adică la principiile ce aparţin *ego*-ului, în calitate de *ego* în general, prin recursul la legile universale esenţiale şi necesare prin intermediul cărora faptul [empiric] poate fi raportat la fundamentele sale raţionale, la fundamentele posibilităţii sale pure, căpătînd astfel un caracter ştiinţific (logic). Trebuie remarcat faptul că, în trecerea de la *ego*-ul meu la un *ego* în general, nu sînt presupuse nici realitatea nici posibilitatea unei lumi a celorlalţi. În acest caz, domeniul *ego*-ului *eidos* este determinat prin propria variaţie a *ego*-ului meu. Eu mă imaginez doar pe mine însumi ca fiind altfel, nu şi pe ceilalţi. În acest mod, ştiinţa posibilităţilor pure o precede „în sine" pe cea a realităţilor, făcînd-o posibilă ca ştiinţă pentru întîia oară. Ajungem astfel la următoarea evidenţă metodologică: alături de reducţia fenomenologică, intuiţia eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendentale particulare, ambele determinînd prin urmare sensul legitim al unei fenomenologii transcendentale.

35. *Excurs în domeniul psihologiei eidetice*

Vom depăşi acum cercul închis în sine al meditaţiilor noastre care ne leagă de fenomenologia transcendentală dacă

vom face şi aici, din nou, următoarea observaţie: cu mici modificări (care anulează, desigur, sensul lor transcendental), întregul conţinut al analizelor metodologice fundamentale pe care tocmai le-am efectuat rămîne valabil pentru noi, dacă urmărim să constituim pe terenul analizei naturale o psihologie ca ştiinţă pozitivă şi dacă vrem înainte de toate să constituim psihologia primă în sine necesară acestei ştiinţe pozitive, psihologia pur intenţională, a cărei sursă pură este „experienţa internă". *Ego*-ului transcendental concret îi corespunde în acest caz eul-om, sufletul concret luat în mod pur în sine şi pentru sine, sufletul polarizat într-un eu ca pol al habitualităţilor şi al proprietăţilor mele caracteristice. În locul fenomenologiei eidetice transcendentale, apare atunci o teorie eidetică pură a sufletului raportată la sufletul-*eidos*, al cărui orizont eidetic rămîne, firește, neexplorat. Dacă însă el ar fi cercetat, s-ar deschide atunci drumul către depăşirea acestei pozitivităţi, adică drumul către fenomenologia absolută, cea a *ego*-ului transcendental, ce nu mai are nici un orizont care să conducă în afara sferei sale transcendentale de existenţă [*Seinssphäre*] şi care ar putea prin urmare să-i dezvăluie caracterul relativ.

36. Ego-*ul transcendental ca univers al formelor posibile de experienţă. Legile esenţiale care determină composibilitatea trăirilor conştiinţei în coexistenţa şi succesiunea lor*

După importanta transformare pe care metoda eidetică a adus-o ideii unei fenomenologii transcendentale, revenim acum la dezvăluirea problematicii fenomenologice. De acum înainte, ne vom menţine în cadrul unei fenomenologii pur eidetice, în care realitatea *ego*-ului transcendental şi a datelor particulare ale experienţei sale transcendentale nu are decît semnificaţia unor exemple de posibilităţi pure. Problemele pe care le-am prezentat pînă aici le concepem, de asemenea, ca fiind eidetice, în timp ce considerăm că posibilitatea —

demonstrată deja în exemplul nostru — de a le purifica în mod eidetic este pretutindeni realizată. Este extrem de dificil de a duce la bun sfîrşit sarcina ideală a dezvăluirii sistematice a structurilor esenţiale ale unui *ego* concret în general, respectiv de a pune în joc o problematică şi o suită de investigaţii cu adevărat sistematice. Acest ansamblu sistematic a început să se clarifice abia în cursul deceniului trecut, înainte de toate datorită faptului că au fost găsite noi căi de acces în miezul problemelor universale şi specifice ale constituirii *ego*-ului transcendental. Universalul *a priori* ce aparţine unui *ego* transcendental ca atare este o formă esenţială ce cuprinde în sine o infinitate de forme de tipuri apriorice de actualităţi şi potenţialităţi posibile ale vieţii intenţionale, împreună cu obiectele susceptibile de a fi constituite în aceasta ca realmente existente. Însă nu toate tipurile individuale posibile sînt compatibile[133] într-un acelaşi *ego* posibil şi unitar şi nici într-o ordine oarecare sau într-un moment oarecare al propriei sale temporalităţi. Dacă elaborez o teorie ştiinţifică oarecare, această activitate raţională complexă, ca şi obiectul său, sînt de un tip esenţial aparte, care nu este o posibilitate a oricărui *ego* imaginabil, ci doar o posibilitate a unui *ego* „raţional", în sensul particular al unui *ego* devenit un obiect al lumii în forma esenţială de om (animal „raţional"). De îndată ce reduc eidetic activitatea mea de teoretizare la anumite tipuri (fie că sînt conştient de acest lucru, fie că nu), mă modific în acelaşi timp şi pe mine însumi, însă nu într-un mod cu totul arbitrar, ci în cadrul tipului esenţial corelativ de „fiinţă raţională". Evident, eu nu pot concepe nici faptul că activitatea de teoretizare pe care o efectuez în prezent (sau pe care o pot efectua) ar putea fi raportată în mod arbitrar la un alt moment în unitatea vieţii mele, iar această imposibilitate devine şi ea eidetică. Abordarea eidetică a vieţii mele de copil şi a posibilităţilor sale constitutive creează un tip în care „activitatea de teoretizare ştiinţifică" poate apărea doar într-o fază ulterioară a dezvoltării sale, nu însă şi în conţinutul său actual. O astfel de legătură se întemeiază pe o structură universală aprioric, pe legile universale esenţiale ale coexistenţei şi succesiunii ego-

logice temporale. Căci tot ceea ce se petrece în *ego*-ul meu şi, din punct de vedere eidetic, într-un *ego* în general (trăiri intenţionale ale conştiinţei, unităţi constituite, habitualităţi ale eului) are propria sa temporalitate şi face parte în această privinţă din sistemul formelor temporalităţii universale, prin intermediul cărora *ego*-ul imaginabil se constituie pe sine însuşi.

37. *Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice*

Legile fundamentale ale composibilităţii (în realitate, reguli ale coexistenţei sau succesiunii şi reguli ale coexistenţei sau succesiunii şi reguli ale posibilităţii) sînt, într-un sens foarte larg, legi ale cauzalităţii, legi ale raportului dintre o condiţie şi consecinţele ei. Totuşi în acest caz este mai bine să evităm termenul echivoc de cauzalitate şi să vorbim despre motivare în sferă transcendentală (ca în cea „pur" psihologică). Universul trăirilor conştiinţei ce formează conţinutul „real" [*reell*] al *ego*-ului transcendental este composibil doar în forma unitară universală a fluxului în care se ordonează toate trăirile particulare ca trăiri care se succed în acest flux. Prin urmare această formă — cea mai generală — a tuturor formelor particulare de trăiri concrete ale conştiinţei şi de formaţiuni [*Gebilde*] constituite în fluxul lor este o formă a unei motivaţii care leagă toate elementele între ele şi care domină asupra fiecăruia în parte. O putem considera, de asemenea, ca o lege formală a unei geneze universale, în virtutea căreia trecutul, prezentul şi viitorul se constituie şi se unesc neîncetat într-o anumită structură formală noetic-noematică a modurilor trecătoare ale acestui flux.

În interiorul acestei forme însă viaţa *ego*-ului se derulează ca o înlănţuire motivată de operaţiuni constituante particulare, determinată de o multiplicitate de motivaţii şi sisteme de motivaţii care, potrivit legilor generale ale genezei, formează o unitate a genezei universale a *ego*-ului.

Ego-ul se autoconstituie, ca să spunem astfel, în unitatea unei „istorii". Dacă am afirmat deja că în procesul autocon-

stituirii *ego*-ului sînt incluse toate constituirile tuturor obiectualităţilor existente pentru el (imanente şi transcendente, ideale şi reale), trebuie să adăugăm acum faptul că sistemele constitutive graţie cărora obiectele şi categoriile de obiecte respective există pentru *ego* sînt posibile numai în cadrul unei geneze sistematice. În acelaşi timp, aceste sisteme sînt legate între ele prin intermediul formei genetice universale, care face posibil *ego*-ul concret (monada), ca unitate composibilă în conţinutul său specific. Faptul că o natură, o lume a culturii, o lume a oamenilor cu formele ei sociale ş.a.m.d. există pentru mine înseamnă că am posibilitatea de a efectua experienţe corespunzătoare, ca experienţe pe care le pot realiza în orice moment şi pe care le pot conduce în mod liber într-un anumit stil sintetic, indiferent dacă experimentez sau nu cu adevărat astfel de obiecte. În continuare aceasta înseamnă că sînt posibile pentru mine şi alte moduri de conştiinţă ce corespund acestor experienţe, intenţii [*Meinungen*] vagi etc. şi că ele pot fi confirmate sau infirmate prin intermediul unor experienţe de un anumit tip predeterminat. Aceasta implică o habitualitate ferm constituită, o habitualitate obţinută în urma unei anumite geneze aflate sub incidenţa unor legi esenţiale.

Ne aducem aminte acum de bine cunoscutele probleme referitoare la originea psihologică a reprezentării spaţiului, timpului, lucrului, numărului ş.a.m.d. În cadrul fenomenologiei, ele apar ca probleme transcendentale, firește, în sensul de probleme intenţionale, şi anume ca fiind integrate problemelor genezei universale.

Sînt extrem de dificile accesele la generalitatea ultimă a problemelor fenomenologice eidetice şi prin aceasta, de asemenea, la generalitatea problemelor unei geneze ultime. Fără să vrea, fenomenologul debutant este condiţionat de faptul că s-a luat pe sine drept punct de plecare al meditaţiilor sale. Din punct de vedere transcendental, el se descoperă pe sine ca *ego* şi, mai apoi, ca un *ego* în general, care are deja o lume de care este conştient, o lume de un tip ontologic familiar nouă, care conţine o natură, o cultură (ştiinţe, artă, tehnică ş.a.m.d.), instituţii de un grad superior (stat, biserică) etc. Fenomeno-

logia elaborată iniţial este pur „statică", descrierile ei sînt analoage celor ale istoriei naturale care studiază tipurile particulare şi, eventual, le sistematizează ordonîndu-le. Problemele genezei universale şi cele ale structurii genetice a *ego*-ului în universalitatea lui (structură care depăşeşte simpla formă a timpului) rămîn încă departe de noi — în realitate, ele sînt probleme de un grad superior. Dar chiar şi atunci cînd sînt puse, aceasta se petrece într-o anumită ordine. Căci, la început, analiza eidetică se va ocupa şi ea de un *ego* în general, cu menţiunea că, pentru el, există deja o lume constituită. Aceasta este, de asemenea, o etapă necesară, pornind de la care abia putem întrezări posibilităţile de constituire a unei fenomenologii eidetice generale prin dezvăluirea formelor legilor genezei proprii *ego*-ului. În cadrul acestei fenomenologii, *ego*-ul se poate modifica pe sine însuşi cu o astfel de libertate încît el nu mai menţine prin urmare ipoteza ideală — dar constrîngătoare — că o lume cu o structură ontologică familiară nouă este esenţialmente constituită pentru el.

38. *Geneza activă şi cea pasivă*

Dacă încercăm pentru început, în calitate de subiecte posibile ce se raportează la lume, să descoperim principiile universale importante ale genezei constitutive, observăm că ele se împart în două grupe fundamentale: principii ale genezei active şi ale genezei pasive. În primul caz, eul este activ în calitate de eu care creează şi constituie prin intermediul unor acte specifice lui. Din această categorie, fac parte toate operaţiunile raţiunii practice luate într-o accepţie foarte largă. În acest sens, raţiunea logică este şi ea practică. Ceea ce e caracteristic este faptul că actele eului legate între ele prin asociere într-o socialitate [*Sozialität*] (al cărei sens transcendental trebuie stabilit mai întîi) se unesc în sinteze multiple ale activităţii specifice şi constituie în mod originar noi obiecte pe baza celor deja existente (în modurile de conştiinţă date). Noile obiecte apar atunci conştiinţei ca obiecte „produse" [*als Erzeugnisse*].

Astfel se întîmplă cu mulţimea în actul de însumare, cu numărul în actul numărării, cu partea în actul diviziunii, cu predicatul, respectiv starea de lucruri predicativă [*der prädikative Sachverhalt*] în actul predicţiei, cu concluzia în actul deducţiei ş.a.m.d. Conştiinţa originară a universalului este, de asemenea, o „activitate" în care universalul se constituie ca obiect.[134] Ca urmare, se constituie o habitualitate a eului care menţine în vigoare [*eine Habitualität der Fortgeltung*] şi care coparticipă la constituirea obiectelor, în calitate de obiecte ce există pur şi simplu pentru eu; prin urmare se constituie o habitualitate la care se poate reveni întotdeauna, fie prin intermediul unor acte de reproducere [*Wiedererzeugungen*] acompaniate de conştiinţa sintetică de acelaşi obiect ca fiind dat din nou într-o „intuiţie categorială"[135], fie într-o conştiinţă vagă care îi corespunde în mod sintetic. Constituirea transcendentală a unor astfel de obiecte ce se află în legătură cu activităţile intersubiective (precum cele ale culturii) presupune constituirea anterioară a unei intersubiectivităţi transcendentale, despre care va fi vorba abia mai tîrziu.[136]

Formele superioare ale unor astfel de activităţi ale „raţiunii" într-un sens particular şi, în mod corelativ, formele „produselor" raţiunii care au împreună caracterul de irealitate (de obiecte „ideale") nu le putem considera, firește, aşa după cum am menţionat deja, ca fiind proprii oricărui *ego* concret ca atare (aşa cum ne-o dovedeşte amintirea copilăriei noastre). Alta va fi, desigur, situaţia cu formele inferioare, precum percepţia prin intermediul experienţei, explicitarea, adunarea, raportarea între ele a elementelor particulare ale obiectului experimentat. În orice caz însă, fiecare structură a activităţii presupune în mod necesar ca, într-o primă etapă, obiectul să fie dat în mod pasiv [*eine vorgebende Passivität*]. Analizînd aceasta, ajungem apoi la constituirea prin intermediul genezei pasive. Ceea ce în realitate ni se prezintă, pentru a ne exprima astfel, ca un simplu obiect existent pe deplin constituit (abstracţie făcînd de toate caracteristicile sale „nemateriale", care ni-l fac cunoscut de exemplu ca ciocan, masă sau produs estetic) este dat el însuşi în persoană,

în mod originar, în sinteza experienţei pasive. În această calitate, el este dat activităţilor „spiritului", care încep cu percepţia activă.

În timp ce acestea realizează operaţiunile lor sintetice, sinteza pasivă ce le furnizează întreaga „materie" se desfăşoară în continuare. Obiectul dat în intuiţia pasivă continuă să apară într-o intuiţie unitară şi, oricare ar fi modificările sale datorită activităţii care-l explicitează, care sesizează părţile şi caracteristicile sale, el continuă de asemenea să fie dat în timpul şi în cadrul acestei activităţi. În acest timp, se succed modurile multiple de apariţie, imaginile perceptive unitare, vizuale sau tactile, în şi prin a căror sinteză — evident — pasivă se conturează un obiect, apoi o formă ş.a.m.d. Însă în calitatea ei de sinteză a acestei forme, ea are totuşi propria sa „istorie" care se manifestă în sine însăşi. Numai datorită unei geneze esenţiale eu, *ego*-ul, pot experimenta un obiect, deja o dată cu prima privire pe care o arunc asupra lui. Acest lucru este valabil, de altfel, atît pentru geneza fenomenologică, cît şi pentru cea psihologică în sensul obişnuit al cuvîntului. Se afirmă pe bună dreptate că în prima parte a copilăriei a trebuit să învăţăm mai întîi cum să privim lucrurile în general, precum şi faptul că o astfel de învăţare trebuia să preceadă din punct de vedere genetic toate celelalte moduri de conştiinţă de obiecte în general. Aşadar, cîmpul de percepţie care ne este dat în prima fază a copilăriei nu conţine încă nimic din ceea ce o simplă privire ar putea explicita ca fiind un obiect. Fără a reveni însă pe terenul pasivităţii sau chiar fără a folosi deloc analiza exterioară psiho-fizică proprie psihologiei, noi putem să penetrăm, *ego*-ul care meditează poate să penetreze în conţinutul intenţional al înseşi fenomenelor empirice, al celor empirice ca şi al tuturor celorlalte fenomene. El poate găsi astfel semne intenţionale care trimit către o „istorie" şi care fac cunoscute prin urmare aceste fenomene, ca forme ulterioare ale unor forme primare care le preced în mod esenţial (chiar dacă acestea nu se raportează exact la acelaşi obiect constituit). În acest fel însă dăm curînd de legile esenţiale care stau la baza unei formări pasive de sinteze mereu noi, care pe

de o parte, preced toate activităţile, iar pe de altă parte le înglobează din nou. Descoperim astfel o geneză pasivă a aperceptiilor[137] multiple în calitate de formaţiuni persistente sub forma unei habitualităţi proprii care apar eului central în calitate de date gata formate şi care, dacă devin actuale, influenţează eul şi activitatea sa. Graţie acestei sinteze pasive în care este inclus prin urmare şi rezultatul sintezei active, eul are permanent în jurul său un univers de „obiecte". Datorită acestei sinteze, tot ceea ce — în *ego*-ul dezvoltat — afectează eul meu este aperceput ca „obiect", ca substrat al unor predicate susceptibile de a fi cunoscute. Căci ea este formă finală [*Zielform*] posibilă — cunoscută cu anticipaţie a posibilităţilor de explicitare, a căror funcţie e aceea de a face cunoscut, de a constitui un obiect ca o achiziţie durabilă şi întotdeauna accesibilă nouă. Iar această formă finală este concepută cu anticipaţie ca avînd originea într-o geneză. Ea însăşi trimite către o întemeiere originară a acestei forme. Tot ceea ce ne este cunoscut indică un act originar de cunoaştere; ceea ce numim „necunoscut" are totuşi o anumită formă structurală proprie obiectelor cunoscute: forma de obiect, de obiect spaţial, de obiect cultural, de instrument ş.a.m.d.[138]

39. *Asocierea ca principiu al genezei pasive*

Principiul universal al genezei pasive care stă la baza constituirii tuturor obiectualităţilor date în procesul de formare activă (*im aktiven Bilden*) poartă numele de asociere. Aceasta este — să reţinem — o denumire a intenţionalităţii, ca una ale cărei forme originare pot fi dezvăluite în mod descriptiv şi ale cărei operaţiuni intenţionale sînt supuse unor legi esenţiale. Acestea din urmă fac inteligibilă orice constituire pasivă, atît cea a actelor conştiinţei ca obiecte temporale imanente, cît şi cea a tuturor obiectelor naturale ale lumii obiective spaţial-temporale.

Asocierea este un concept fundamental al fenomenologiei transcendentale (ea este, de asemenea, un concept fundamental

al unei psihologii pur intenţionale, care îi este paralelă). Deşi au fost concepute şi aplicate la legăturile interne ale vieţii psihice încă de pe vremea lui Hume, vechiul concept de asociere şi cel de legi ale asocierii nu sînt decît o simplă deformare naturalistă a conceptelor intenţionale veritabile corespunzătoare. Prin intermediul fenomenologiei care a descoperit foarte tîrziu căi de acces în studiul asocierii, acest concept capătă un aspect cu totul nou, o delimitare funciarmente nouă cu ajutorul unor forme fundamentale noi, între care, de exemplu, configurarea sensibilă sub forma coexistenţei şi a succesiunii. Deşi pentru cel ce se află sub influenţa tradiţiei poate părea straniu, din punct de vedere fenomenologic este evident faptul că asocierea nu e o simplă denumire a unei legi empirice a complexiunii [*Komplexion*] datelor „psihice" şi nu este nici ceva asemănător unei gravitaţii interioare potrivit vechii reprezentări, ci o denumire — cea mai cuprinzătoare posibilă — pentru o lege intenţională esenţială a constituitii concrete a *ego*-ului pur, care desemnează un domeniu al acelui *a priori* „înnăscut", fără de care nici un *ego* ca atare n-ar putea fi conceput. Datorită fenomenologiei genezei, *ego*-ul devine pentru prima oară inteligibil ca un ansamblu infinit de operaţiuni legate între ele în mod sintetic în unitatea genezei universale, iar aceasta în trepte care trebuie să se potrivească în totalitate formei universale constante a temporalităţii, întrucît ea se constituie pe sine însăşi într-o geneză pasivă continuă şi absolut universală care înglobează prin esenţa ei tot ceea ce e nou. Această structură în trepte se păstrează, de asemenea, în *ego*-ul dezvoltat ca un sistem durabil de forme ale apercepţiei şi prin urmare de forme ale obiectualităţilor constituite, între care şi cele ce aparţin unui univers obiectiv avînd o solidă structură ontologică. Această păstrare [*Sich-Erhalten*] nu este ea însăşi decît o forma a genezei. În toate acestea, faptul este iraţional, dar el este posibil doar în limitele sistemului de forme apriorice ce-i aparţine în calitatea sa de fapt egologic. În legătură cu aceasta însă nu trebuie omis că „faptul" însuşi — împreună cu „iraţionalitatea" sa — este un concept structural în cadrul sistemului *a priori*-ului concret.

40. *Trecerea către problema idealismului transcendental*

Prin reducerea întregii problematici fenomenologice la noţiunea unitară globală de constituire (statică şi genetică) a obiectualităţilor conştiinţei posibile, fenomenologia pare să se definească în mod legitim şi ca o teorie transcendentală a conştiinţei. Să comparăm acum teoria transcendentală luată în acest sens cu teoria tradiţională a cunoaşterii.

Problema ei este cea a transcendenţei. Chiar şi atunci cînd, în calitate de teorie empirică, se întemeiază pe psihologia obişnuită, ea nu mai vrea să fie o simplă psihologie a cunoaşterii, ci urmăreşte să clarifice principiile posibilităţii cunoaşterii. Problema se pune pentru ea în cazul atitudinii naturale şi va fi tratată în continuare în aceasta. Eu mă descopăr pe mine însumi ca om în lume şi, în acelaşi timp, ca experimentînd-o şi cunoscînd-o (inclusiv pe mine însumi) în mod ştiinţific. Atunci îmi spun: tot ceea ce există pentru mine se datorează conştiinţei mele cunoscătoare şi este obiectul experimental al experienţei mele, obiectul gîndit al gîndirii mele, obiectul teoretizat al teoretizării mele, obiectul intuit al intuiţiei mele. Dacă recunoaştem pe urmele lui F. Brentano intenţionalitatea, atunci putem spune că, în calitate de proprietate fundamentală a vieţii mele psihice, ea desemnează o trăsătură reală ce-mi este proprie mie în calitate de om, precum şi oricărui om în general, în ceea ce priveşte interioritatea sa pur psihică, trăsătură pe care deja Brentano a aşezat-o în centrul psihologiei empirice. În acest punct de început, vorbirea la persoana întîi [*die Ich-Rede*] este şi rămîne cea naturală; la fel ca întreaga dezvoltare ulterioară a problemei, ea se menţine în continuare pe terenul lumii date. Aceasta înseamnă atunci în mod evident că tot ceea ce există şi este valabil pentru om în general şi pentru mine în particular există şi e valabil în interiorul propriei (mele) vieţi a conştiinţei, care rămîne în ea însăşi în toate raporturile sale intenţionale cu lumea şi în întreaga ei activitate de cunoaştere ştiinţifică. Toate distincţiile pe care eu le fac între experienţa autentică şi cea înşelătoare şi, în interiorul ei, între existenţă

şi aparenţă se realizează în însăşi sfera conştiinţei mele; la fel se întîmplă în cazul în care, la un nivel superior, disting între gîndirea întemeiată pe evidenţe şi cea neîntemeiată pe evidenţe, de asemenea între ceea ce e necesar *a priori* şi ceea ce e absurd, între ceea ce este exact şi ceea ce este fals din punct de vedere empiric. A fi real într-un mod evident, a fi necesar de gîndit, a fi absurd, a fi posibil de gîndit, a fi probabil etc., toate acestea sînt caracteristici ale obiectului intenţional respectiv, trăsături care apar în cîmpul însuşi al conştiinţei mele. Fiecare întemeiere, fiecare demonstraţie a adevărului şi a existenţei se realizează în totalitate în interiorul meu, iar rezultatul lor final este o caracteristică a *cogitatum*-ului *cogito*-ului meu.

În aceasta constă marea problemă. Este de înţeles că în domeniul conştiinţei mele, în înlănţuirea motivaţiilor care mă determină, eu ajung la certitudini, chiar la certitudini constrîngătoare. Cum poate obţine însă o semnificaţie obiectivă acest joc întreg ce se derulează în imanenţa vieţii conştiinţei? Cum poate pretinde evidenţa (acea *clara et distincta perceptio*) să fie ceva mai mult decît o simplă caracteristică a conştiinţei mele? Aceasta este (lăsînd la o parte excluderea valabilităţii existenţei lumii, care nu este, poate, un act atît de insignifiant) problema carteziană pe care trebuia să o rezolve veracitatea divină.

41. *Veritabila autoexplicitare fenomenologică a lui* ego cogito *ca „idealism transcendental“*

Ce are de spus în această privinţă reflecţia de sine transcendentală a fenomenologiei? Nimic mai puţin decît că această întreagă problemă este lipsită de sens, că ea este un nonsens în care a căzut însuşi Descartes, întrucît s-a înşelat în privinţa sensului veritabil al ἐποχή sale transcendentale şi al reducţiei la *ego*-ul pur. Dar şi mai grosier, tocmai datorită deplinei ignorări a ἐποχή carteziene, este modul curent de gîndire postcartezian. Ne întrebăm atunci: cine este oare eul care poate pune în mod legitim astfel de întrebări „transcendentale“? Pot eu s-o fac în calitate de om natural şi, mai ales,

pot eu s-o fac în mod serios? Pot eu să mă întreb din punct de vedere transcendental: cum reuşesc să ies din insula conştiinţei mele? Cum poate obţine o semnificaţie obiectivă ceea ce apare şi este trăit în conştiinţa mea ca o evidenţă? Apercepîndu-mă ca om natural, am perceput deja cu anticipaţie lumea spaţială, m-am perceput pe mine însumi ca aflîndu-mă în spaţiu, în care posed aşadar o lume exterioară mie. Prin urmare, valabilitatea apercepţiei lumii nu este deja presupusă în punerea problemei? Nu este ea implicată în sensul însuşi al întrebării, în timp ce totuşi abia răspunsul ei ar trebui să ofere în general justificarea valabilităţii obiective? Evident, e nevoie să efectuăm în mod conştient reducţia fenomenologică pentru a obţine acel eu şi acea viaţă a conştiinţei în legătură cu care problemele transcendentale trebuie puse ca probleme referitoare la posibilitatea cunoaşterii transcendente. Dacă însă, în loc de a realiza în grabă o ἐποχή fenomenologică, vrem, în calitate de *ego* pur, să revelăm întregul cîmp al conştiinţei prin intermediul unei reflecţii sistematice de sine, ajungem să recunoaştem faptul că tot ceea ce există pentru conştiinţă se constituie în interiorul ei şi că fiecare specie de existenţă, inclusiv fiecare existenţă caracterizată ca „transcendentă" într-un anumit sens, are propria sa constituire specifică. În orice formă a ei, transcendenţa este un sens de existenţă [*Seinssinn*] care se constituie în interiorul *ego*-ului. Orice sens şi orice existenţă imaginabilă, indiferent de faptul că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din domeniul subiectivităţii transcendentale, în calitate de subiectivitate care constituie sensul şi existenţa. Este lipsit de sens să vrem să sesizăm universul existenţei adevărate ca pe ceva care se află în afara universului conştiinţei posibile, a cunoaşterii posibile şi a evidenţei posibile, presupunînd că cele două[139] s-ar raporta una la cealaltă într-o manieră pur exterioară, în virtutea unei legi rigide. Ele aparţin în mod esenţial una celeilalte, iar ceea ce e legat astfel în mod esenţial este, de asemenea, în mod concret o unitate, o unitate în concreteţea unică şi absolută a subiectivităţii transcendentale. Dacă ea este universul oricărui sens posibil, atunci ceva care i-ar fi exterior

este un nonsens. Dar chiar şi orice nonsens este o modalitate a sensului, iar absurditatea lui poate fi pusă în evidenţă. Acest lucru nu e valabil însă numai pentru *ego*-ul real şi pentru ceea ce îi este accesibil în realitate, în virtutea constituirii sale proprii, în calitate de obiect existent (între care şi o multitudine deschisă de alte *ego*-uri existente pentru el, împreună cu operaţiunile lor constitutive). Mai exact spus: dacă, în interiorul meu ca *ego* transcendental, se constituie în mod transcendental alte *ego*-uri (aşa cum se întîmplă în realitate) şi dacă intersubiectivitatea transcendentală care rezultă astfel din constituirea mea constituie la rîndul ei o lume obiectivă comună tuturor, atunci toate cele afirmate anterior nu se referă numai la *ego*-ul meu real, ci şi la această intersubiectivitate şi lume reală, care capătă în mine sens şi valabilitate de existenţă. Explicitarea fenomenologică de sine care se realizează în *ego*-ul meu, explicitarea tuturor constituirilor sale, precum şi a tuturor obiectualităţilor existente pentru el, a luat în mod necesar forma metodică a unei explicitări apriorice, a unei autoexplicitări care integrează faptele empirice în universul corespondent al posibilităţilor (eidetice) pure. Prin urmare, ea se referă la *ego*-ul meu empiric doar în măsura în care el este una dintre posibilităţile pure la care se poate ajunge prin libera sa transformare cu ajutorul gîndirii (imaginaţiei). Ca explicitare eidetică, ea este valabilă, aşadar, pentru universul acestor variante posibile ale mele în calitate de *ego* în general, pentru universul posibilităţilor mele de a fi altfel; prin urmare, ea e valabilă şi pentru orice intersubiectivitate posibilă care se raportează la aceste posibilităţi ale mele într-o transformare corelativă şi pentru lumea ce trebuie concepută ca fiind constituită în ea într-o manieră intersubiectivă. Apoi, o autentică teorie a cunoaşterii nu poate avea pe deplin sens decît ca teorie transcendental-fenomenologică, teorie care, în loc de a porni în mod absurd de la o prezumtivă imanenţă pentru a ajunge în final la o prezumtivă transcendenţă (cea a unui „lucru în sine“, care se pretinde că ar fi din principiu incognoscibil), s-ar ocupa exclusiv de clarificarea sistematică a operaţiunii cunoaşterii, în care aceasta din urmă trebuie să

devină în totalitate inteligibilă ca operaţiune intenţională.[140] Tocmai prin aceasta orice gen de obiect real şi ideal devine inteligibil în calitate de „produs" al subiectivităţii transcendentale, constituit tocmai în această operaţiune. Acest gen de inteligibilitate este cea mai înaltă formă imaginabilă de raţionalitate. Toate interpretările false ale existenţei provin din orbirea naivă faţă de orizonturile care codetermină sensul ei, precum şi faţă de problemele corespunzătoare ale dezvăluirii intenţionalităţii implicite. Dacă ele sînt întrevăzute şi sesizate, aceasta are drept consecinţă o fenomenologie universală ca o autoexplicitare a *ego*-ului, realizată în mod concret şi într-o evidenţă permanentă. Mai exact spus: rezultă o fenomenologie în primul rînd ca o autoexplicitare în sensul pregnant al cuvîntului, care arată într-o manieră sistematică în ce mod *ego*-ul se constituie pe sine ca ceva care există în sine şi pentru sine şi are o esenţă proprie; şi apoi, în al doilea rînd, ca o autoexplicitare în sensul lărgit al cuvîntului, care, pornind de aici, arată în ce mod *ego*-ul, în virtutea acestei esenţe proprii, îl constituie în sine şi pe „celălalt", constituie „obiectivitatea" şi astfel, în general, tot ceea ce posedă o anumită valabilitate de existenţă în interiorul eului în calitate de non-eu.

Realizată în această manieră concretă şi sistematică, fenomenologia este *eo ipso* „idealism transcendental", deşi într-un sens fundamental nou: nu în sensul unui idealism psihologic, nu în sensul unui idealism care urmăreşte să deducă o lume ce are un sens, din datele senzoriale lipsite de sens. El nu este un idealism kantian care crede că poate lăsa deschisă posibilitatea unei lumi de obiecte în sine, cel puţin ca un concept-limită, ci un idealism care nu este nimic altceva decît o autoexplicitare a *ego*-ului meu, ca subiect al oricărei cunoaşteri posibile, autoexplicitare realizată în mod consecvent în forma unei ştiinţe egologice sistematice, şi anume ţinînd cont de orice sens al obiectelor existente prin care ele pot avea vreo semnificaţie pentru mine, ca *ego*. Acest idealism nu este o construcţie bazată pe un joc de argumente şi el nu poate fi obţinut ca preţ al victoriei în dialectica dispută cu „realismele". El este explicitarea sensului oricărui tip de

obiect existent pe care eu, *ego*-ul, îl pot imagina şi, în mod special, explicitarea sensului transcendenţei naturii, a culturii şi a lumii în general (care îmi este dată cu adevărat prin intermediul experienţei). Aceasta înseamnă însă dezvăluirea sistematică a însăşi intenţionalităţii constituante. Dovada acestui idealism este, aşadar, fenomenologia însăşi. Numai cine nu a înţeles sensul cel mai adînc al metodei intenţionale, sau pe cel al reducţiei transcendentale, ori sensul amîndurora la un loc poate dori să separe fenomenologia şi idealismului transcendental: cine comite această greşeală nu este nici măcar în măsură să fi înţeles vreodată esenţa specifică a unei psihologii intenţionale veritabile (şi inclusiv a unei teorii psihologice intenţionale a cunoaşterii), nici menirea ei de a deveni elementul fundamental şi central al unei psihologii cu adevărat ştiinţifice. Cine ignoră însă sensul şi rezultatul reducţiei fenomenologice transcendentale se află încă pe terenul psiholigismului transcendental şi confundă cele două discipline paralele care iau naştere din posibilitatea esenţială de modificare a atitudinii de cercetare: este vorba despre psihologia intenţională şi fenomenologia transcendentală. El cade astfel în absurditatea unei filozofii transcendentale care rămîne pe terenul atitudinii naturale.

Meditaţiile noastre au fost conduse atît de departe încît ele au pus deja în evidenţă stilul necesar al unei filozofii concepute ca filozofie transcendental-fenomenologică. În mod corelativ, în ceea ce priveşte universul tuturor obiectelor reale şi posibile existente pentru noi, ele au pus în evidenţă stilul singurei interpretări posibile a sensului său, şi anume ca idealism transcendental-fenomenologic. Această evidenţă implică, de asemenea, faptul că infinitatea temei noastre (autoexplicitarea *ego*-ului meu, a *ego*-ului care meditează, a operaţiunii sale de constituire şi a obiectelor constituite) ce rezultă din planul general pe care l-am schiţat se integrează ca o înlănţuire de „meditaţii" particulare în cadrul universal al unei meditaţii unitare ce trebuie continuată sintetic.

Avem voie să ne oprim aici şi să lăsăm tot restul pe seama unei analize particulare? Evidenţa anterior obţinută îm-

preună cu sensul final schiţat de ea sînt oare suficiente? A fost condusă această schiţare suficient de departe pentru a ne umple de acea credinţă măreaţă într-o filozofie care se întemeiază pe această metodă a autoexplicitării, astfel încît să o putem include între scopurile noastre şi să putem trece la lucru destinşi şi siguri pe noi? Referindu-ne în treacăt la ceea ce se constituie în noi, în mine (*ego*-ul care meditează) ca lume, ca univers existenţial în general, nu am putut evita, desigur, să ne gîndim la „ceilalţi" şi la constituirile lor proprii. Prin intermediul obiectelor străine constituite în propriul meu eu, se constituie (aşa după cum am menţionat deja) lumea comună „nouă" tuturor. Desigur, acest lucru implică şi constituirea unei filozofii care să ne fie comună tuturor celor care medităm în comun — conform ideii unei unice *philosophia perennis*. Va rezista însă în continuare evidenţa noastră (cea proprie unei filozofii fenomenologice şi unui idealism fenomenologic, ca singură soluţie posibilă), această evidenţă care era pentru noi pe deplin clară şi certă atît timp cît, lăsîndu-ne conduşi de intuiţiile noastre meditative, enunţam legile esenţiale necesare care apăreau pe parcurs? Nu va începe să se clatine ea oare datorită faptului că nu am schiţat metodic problemele, pentru a face inteligibile în structura sa generală esenţială posibilitatea [existenţei] celorlalţi (foarte stranie, o simţim cu toţii) şi modul mai exact al lor de a fi pentru noi şi pentru a explicita problemele referitoare la aceasta? Dacă „meditaţiile" noastre „carteziene" trebuie să reprezinte pentru noi, ca filozofi în devenire, adevărata „introducere" în filozofie şi începutul care întemeiază realitatea ei ca idee practică necesară (un început căruia îi aparţine, de asemenea evidenţa unei căi în infinitatea temei de realizat, cale care trebuie constituită ca necesitate ideală), atunci este necesar ca înseşi meditaţiile noastre să ne conducă atît de departe, încît să nu mai lase deschisă posibilitatea nici unei surprize în ceea ce priveşte scopul şi direcţia de urmat. Ele trebuie să dezvăluie şi să facă pe deplin inteligibile, precum vechile meditaţii carteziene, problemele universale

(deci, pentru noi, cele constitutive) care aparţin ideii-scop a filozofiei. Iar aceasta implică faptul că ele trebuie să fi scos în prealabil la iveală adevăratul sens universal al „obiectului existent în general“ şi al structurilor sale universale într-un mod general şi totuşi circumscris riguros într-o generalitate care face posibilă pentru prima dată realizarea travaliului ontologic în forma unei filozofii fenomenologice legate de concret şi mai apoi în forma unei ştiinţe filozofice a faptelor reale. Căci, pentru filozofie ca şi pentru investigaţia fenomenologică a corelaţiei dintre existenţă şi conştiinţă, „obiectul existent“ [*Seiendes*] este o idee practică, cea a unui travaliu infinit de determinare teoretică.

Meditaţia a cincea

DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE DE EXISTENŢĂ CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ

42. *Expunerea problemei referitoare la experienţa alterităţii*[141] *contra obiecţiei de solipsism*

Să punem acum în legătură noile noastre meditaţii cu o obiecţie care pare a fi extrem de gravă. Ea nu se referă la nimic mai puţin decît la pretenţia fenomenologiei transcendentale de a fi deja o filozofie transcendentală, aşadar de a putea rezolva problemele transcendentale ale lumii obiective în forma unei problematici şi a unei teorii constitutive în cadrul *ego*-ului transcendental redus.

Atunci cînd, în calitate de eu care meditează, mă reduc pe mine însumi prin ἐποχή fenomenologică la *ego*-ul meu transcendental absolut, nu devin eu oare un *solus ipsa* şi nu rămîn astfel atît timp cît, sub denumirea de fenomenologie, realizez o autoexplicitare sistematică? Prin urmare, o fenomenologie care ar vrea să rezolve problemele existenţei obiective şi care ar vrea să se prezinte deja ca filozofie n-ar trebui condamnată ca solipsism transcendental?[142]

Să examinăm acum situaţia mai îndeaproape. Reducţia transcendentală mă leagă de fluxul trăirilor pure ale conştiinţei mele şi de unităţile constituite prin actualităţile şi potenţialităţile lor. Atunci pare de la sine înţeles faptul că astfel de unităţi sînt inseparabile de *ego*-ul meu şi că ele aparţin, prin urmare, însăşi fiinţei sale concrete.

Cum se prezintă atunci însă situaţia cu celelalte *ego*-uri, care nu sînt totuşi nişte simple reprezentări, nişte simple

obiecte reprezentate în mine, simple unităţi sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sînt tocmai „ceilalţi"? Nu am comis prin urmare o nedreptate faţă de realismul transcendental? Acestuia îi poate lipsi întemeierea fenomenologică însă, din punct de vedere al principiilor, el rămîne justificat atît timp cît caută o cale de a ajunge de la imanenţa *ego*-ului la transcendenţa celuilalt. În calitate de fenomenologi, putem noi oare altfel decît urmînd principiile realismului transcendental să afirmăm că natura şi lumea în general, care sînt constituite în mod „imanent" de interiorul *ego*-ului, au în spatele lor, înainte de toate, însăşi lumea existentă în sine, către care tocmai trebuie căutat drumul mai întîi? Putem noi oare afirma, aşadar, că nu este posibil să se pună, din punct de vedere pur fenomenologic, problema referitoare la posibilitatea adevăratei cunoaşteri transcendente, în primul rînd referitoare la posibilitatea şi la felul în care pot ieşi din *ego*-ul meu absolut, pentru a ajunge la celelalte *ego*-uri care nu se află totuşi cu adevărat în interiorul meu în calitate de alte *ego*-uri (de care doar sînt conştient)? Nu este evident de la bun început faptul că domeniul meu transcendental de cunoaştere nu depăşeşte sfera mea transcendentală de experienţă (împreună cu ceea ce este inclus în ea în mod sintetic) şi că toate acestea în unitatea lor sînt desemnate şi epuizate de către propriul meu *ego* transcendental?

E posibil însă ca ceva să nu fie în regulă în aceste consideraţii. Înainte de a decide în privinţa valabilităţii lor şi a lucrurilor „de la sine evidente" valorificate în ele şi mai înainte de a ne lansa în argumentaţii dialectice şi ipoteze care îşi spun „metafizice", dar a căror posibilitate prezumtivă se poate să se reveleze mai apoi a fi o desăvîrşită absurditate, ar fi totuşi mai potrivit să abordăm pentru început şi să rezolvăm sistematic printr-un travaliu concret problema explicitării fenomenologice sugerate aici prin *alter ego*. Trebuie să ne facem o idee clară în privinţa intenţionalităţii explicite şi implicite prin care *alter ego* se manifestă şi se afirmă în cîmpul nostru transcendental. Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenţionalităţi, sinteze şi motivaţii se formează în mine

sensul „celuilalt *ego*“ graţie experienţei alterităţii şi în ce mod se confirmă el ca existînd şi fiind prezent el însuşi în persoană, în felul său. Aceste experienţe şi rezultatele lor sînt fapte transcendentale ale sferei mele fenomenologice. Cum aş putea atunci să explicitez exhaustiv sensul existenţei „celorlalţi“ altfel decît analizînd aceste fapte?

43. *Modul ontic-noematic în care celălalt este dat: ghid transcendental pentru teoria constitutivă a experienţei alterităţii*

Pentru început, „ghidul“ meu transcendental este celălalt ca obiect al experienţei mele, celălalt aşa cum mi se dă el în mod nemijlocit şi apoi în urma aprofundării conţinutului său ontic-noematic (în mod pur în calitate de corelativ al *cogito*-ului meu, a cărui structură detaliată trebuie dezvăluită mai întîi). Complexitatea şi dificultatea problemei fenomenologice se manifestă deja în singularitatea şi varietatea acestui conţinut. De exemplu, prin intermediul unei multiplicităţi de experienţe variabile şi concordante eu îi experimentez pe ceilalţi ca fiinţe cu adevărat existente; şi anume îi experimentez, pe de-o parte, ca obiecte ale lumii şi nu ca simple obiecte ale naturii (deşi ele sînt într-un anumit fel şi aceasta). De asemenea, îi experimentez ca fiinţe care stăpînesc psihic peste corpurile lor naturale[143]. Uniţi astfel cu trupurile lor într-o manieră specifică, ei sînt „în“ lume, în calitate de obiecte „psiho-fizice“. Pe de altă parte, eu îi experimentez în acelaşi timp ca subiecte pentru această lume, ca subiecte care experimentează această lume (aceeaşi lume pe care eu însumi o experimentez), ca subiecte care mă experimentează, de asemenea, pe mine însumi, în acelaşi mod în care eu însumi experimentez lumea şi, în ea, pe ceilalţi. Urmînd această direcţie, mai pot explicita încă, din punct de vedere noematic, o mulţime de alte lucruri.

În orice caz, eu experimentez prin urmare lumea şi pe ceilalţi în mine, în cadrul vieţii pure a conştiinţei mele redusă

în mod transcendental; potrivit sensului însuşi al acestei experienţe, eu îi experimentez nu ca pe creaţia mea sintetică privată, ci în calitate de lume intersubiectivă străină mie, de lume ce există pentru fiecare şi ale cărei obiecte sînt accesibile oricui. Cu toate acestea, fiecare are experienţele sale proprii, fenomenele şi unităţile sale de fenomene, fiecare are propria sa lume ca fenomen, în timp ce lumea care formează obiectul experienţei există în sine în opoziţie faţă de toate subiectele care o experimentează şi faţă de lumile lor ca fenomene.

Cum se explică acest lucru? În această privinţă, trebuie să mă leg în mod ferm de faptul că orice sens pe care îl are şi îl poate avea pentru mine orice obiect existent, atît în ceea ce priveşte „quidditatea" sa [*nach seinen „Was"*], cît şi în ceea ce priveşte faptul existenţei sale reale [*nach seinem „Es ist und ist in Wirklichkeit"*] îşi are originea în viaţa mea intenţională, în sintezele sale constitutive; el devine clar pentru mine şi mi se dezvăluie prin intermediul sistemelor de confirmare concordantă. Pentru a crea terenul de soluţionare a tuturor problemelor imaginabile ce trebuie să aibă un sens în general, mai exact pentru a putea pune şi rezolva aceste probleme pas cu pas, se cuvine să începem prin a dezvălui sistematic intenţionalitatea implicită şi explicită în care existenţa celorlalţi se „constituie" pentru mine şi se explicitează pe sine în conţinutul său legitim, adică în conţinutul său care „umple" intenţiile [*Erfüllungsgehalt*].

Prin urmare, pentru început, problema este pusă tocmai ca problemă specială a existenţei pentru mine a celorlalţi, aşadar ca problemă a unei teorii transcendentale a experienţei alterităţii, a aşa-numitei „empatii". Curînd însă, se va dovedi că importanţa unei astfel de teorii este mult mai mare decît părea la început. Şi anume, se va dovedi că ea contribuie, de asemenea, la întemeierea unei teorii transcendentale a lumii obiective în totalitatea ei, aşadar şi în ceea ce priveşte natura obiectivă. Aşa după cum am menţionat deja anterior, sensului existenţei lumii şi, în particular, al existenţei naturii obiective îi aparţine faptul de a exista pentru fiecare, ca fapt pe care-l presupunem implicit întotdeauna atunci cînd vorbim despre realitatea

obiectivă. În plus, lumii experienţei îi aparţin obiectele determinate prin predicate „spirituale" care, conform originii şi sensului lor, trimit către subiecte şi, în general, către subiecte care ne sînt străine şi către intenţionalitatea lor ce are un rol constituant activ. Astfel sînt toate obiectele culturii (cărţi, instrumente şi opere de orice fel etc.) care au însă, în acelaşi timp, sensul empiric de a-exista-pentru-fiecare (pentru fiecare membru al comunităţii de cultură corespunzătoare, cum ar fi cea europeană sau eventual, într-un sens mai îngust, cea franceză etc).

44. *Reducţia experienţei transcendentale la sfera proprie a* ego-*ului*[144]

Pentru că este vorba despre constituirea transcendentală şi, o dată cu ea, despre sensul transcendental al subiectelor străine [*Fremdsubjekte*] — şi, în consecinţă, despre un strat universal de sens [*Sinnesschicht*] care, izvorînd din ele, face posibilă pentru mine lumea obiectivă — sensul subiectelor străine vizat aici nu poate fi încă cel de „ceilalţi" în sensul de realităţi obiective existente în lume. Pentru a proceda aici corect, o primă cerinţă metodică este aceea de a realiza mai întîi, în interiorul sferei transcendentale universale, un tip specific de ἐποχή tematică. Pentru început, excludem din cîmpul tematic tot ceea ce este acum în chestiune, adică facem abstracţie de toate operaţiunile constitutive ale intenţionalităţii ce se raportează direct sau indirect la subiectivitatea străină şi delimităm mai întîi cadrul global al acelei intenţionalităţi actuale sau potenţiale în care *ego*-ul se constituie în specificitatea sa [*Eigenheit*][145] şi în care el constituie unităţile sintetice inseparabile de aceasta, unităţi care trebuie atribuite prin urmare înseşi fiinţei sale proprii.

Reducţia la sfera mea transcendentală proprie sau la eul meu propriu transcendental concret, făcînd abstracţie de tot ceea ce constituirea transcendentală îmi prezintă ca fiind străin de mine, are aici un sens neobişnuit. În atitudinea naturală, mă descopăr pe mine însumi în lume ca fiind diferit şi

opus celorlalţi: eu şi ceilalţi. Dacă fac abstracţie de ceilalţi în sensul obişnuit al cuvîntului, atunci rămîn „singur". Însă o astfel de abstracţie nu este una radicală, o astfel de solitudine nu schimbă cu nimic încă sensul natural al obiectelor lumii de a-putea-fi-experimentate-de-oricine. Acest sens este şi inerent eului, înţeles ca eu natural şi el nu ar dispărea nici dacă, în urma unei ciume universale, aş rămîne singurul supravieţuitor. În atitudinea transcendentală şi, în acelaşi timp, în abstracţia constitutivă menţionată anterior, *ego*-ul meu (*ego*-ul celui care meditează) nu se confundă însă, în specificitatea sa transcendentală, cu eul-om obişnuit, redus la un simplu fenomen corelativ, în interiorul fenomenului global al lumii. Este vorba, mai curînd, despre o structură esenţială a constituirii universale, în care eul trăieşte în calitate de eu care constituie o lume obiectivă.

Ceea ce îmi este specific propriu în calitate de *ego*, fiinţa mea concretă ca „monadă" pură în mine însumi şi pentru mine însumi, în deplina ei specificitate, cuprinde orice intenţionalitate, deci şi intenţionalitatea care vizează ceea ce îmi este străin, numai că pentru început, din raţiuni metodice, opera sintetică a acestei intenţionalităţi (existenţa reală pentru mine a ceea ce îmi este străin) trebuie să rămînă exclusă tematic. În această intenţionalitate cu totul deosebită, se constituie noul sens de existenţă care transcende fiinţa proprie a *ego*-ului meu monadic. Se constituie astfel un *ego* nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de *ego* care se oglindeşte în eul meu propriu, în „monada" mea. *Ego*-ul secund însă nu este pur şi simplu prezent şi nici nu este dat cu adevărat el însuşi în persoană, ci este constituit ca *alter ego*; în acest caz, *ego*-ul desemnat de această expresie, *alter ego*, ca moment [*als Moment*], sînt eu însumi în specificitatea mea. Conform sensului său constitutiv, „celălalt" trimite către mine însumi, este o oglindire a eului meu şi totuşi el nu este propriu-zis o oglindire. Celălalt este un *analogon* al eului meu şi totuşi, din nou, el nu este un *analogon* în sensul obişnuit al cuvîntului. Aşadar, dacă delimităm pentru început *ego*-ul în specificitatea sa şi analizăm conţinutul său — nu numai actele sale, ci şi

unităţile de valabilitate [*Geltungseinheiten*][146] care nu pot fi separate de el în mod concret — trebuie să punem pornind de aici următoarea întrebare: cum poate *ego*-ul meu să constituie în interiorul sferei sale proprii, prin intermediul „experienţei alterităţii", tocmai pe celălalt ca un *analogon* al său, conferindu-i, aşadar, un sens care separă ceea ce este constituit de conţinutul concret al eului meu concret constituant? Pentru început, aceasta se referă la orice *alter ego*, mai apoi însă la tot ceea ce capătă determinaţii şi sens pornind de la acesta — pe scurt, la o lume obiectivă în semnificaţia proprie şi deplină a cuvîntului.

Toate aceste probleme vor cîştiga în inteligibilitate dacă vom trece la caracterizarea sferei proprii a *ego*-ului, respectiv la realizarea explicită a ἐποχή abstractive prin care rezultă aceasta. Eliminarea tematică a operei constitutive a experienţei alterităţii şi, o dată cu ea, a tuturor modurilor de conştiinţă ce se raportează la ceea ce îmi este străin nu înseamnă acum numai a realiza o ἐποχή fenomenologică în privinţa valabilităţii „naive" de existenţă[147] a tot ceea ce îmi este străin şi a tuturor entităţilor obiective existente pentru noi în atitudinea naturală „naivă". Atitudinea transcendentală este şi rămîne permanent presupusă; potrivit ei, tot ceea ce mai înainte exista pentru noi în mod natural este considerat acum exclusiv ca „fenomen", ca sens prezumat susceptibil de a fi confirmat apoi, ca sens care, în calitate de corelativ al sistemelor constitutive susceptibile de a fi dezvăluite, a obţinut şi obţine pentru noi un sens de existenţă. Prin noul tip de ἐποχή, noi pregătim tocmai această dezvăluire şi clarificare a sensului, în felul următor.

Ca subiect care adoptă atitudinea transcendentală, eu încerc pentru început să delimitez în interiorul orizontului meu transcendental de experienţă ceea ce îmi este propriu. Aceasta cuprinde — îmi spun pentru început — ceea ce nu-mi e străin. Prin intermediul abstracţiei, încep să degajez acest orizont de experienţă de tot ceea ce îmi e străin în general. „Fenomenului" transcendental al lumii îi este propriu faptul că lumea este dată direct într-o experienţă concordantă. Prin

urmare, analizînd această experienţă, trebuie să acordăm atenţie modului în care alteritatea apare şi intervine în determinarea sensului şi, în măsura în care ea face aceasta, să o eliminăm făcînd abstracţie de ea. În acest mod, facem abstracţie pentru început de ceea ce conferă oamenilor şi animalelor sensul lor specific, în calitate de fiinţe care au, ca să zicem aşa, un eu propriu. În continuare, facem abstracţie de toate determinaţiile lumii fenomenale, ca de exemplu toate predicatele culturale, care prin sensul lor trimit către „ceilalţi", în calitatea lor de subiecte — euri a căror existenţă o presupunem mai apoi. De aceea, putem afirma şi că facem abstracţie de orice „spirit străin", în calitatea sa de instanţă ce face posibil sensul specific al „alterităţii" puse în discuţie aici. De asemenea, nu trebuie pierdută din vedere şi trebuie eliminată prin abstracţie caracteristica proprie tuturor obiectelor lumii şi care constituie alteritatea lor (*Fremdheit*], şi anume de a exista şi de a-fi-accesibile-pentru-oricine, de a putea avea importanţă sau nu pentru viaţa şi activitatea fiecăruia.

În această privinţă, constatăm un lucru important. După ce facem abstracţie de toate acestea, ne rămîne un strat unitar şi coerent al fenomenului lume, al corelativului transcendental al experienţei lumii ce se derulează în mod continuu şi concordant. În pofida abstracţiei noastre, putem avansa neîncetat în intuiţia empirică, rămînînd exclusiv la nivelul acestui strat. Acest strat unitar este caracterizat mai departe prin faptul că el este prin esenţă cel care întemeiază; aceasta înseamnă că eu nu pot experimenta ceea ce îmi este „străin", aşadar nu pot avea sensul de lume obiectivă ca sens al experienţei, fără a experimenta cu adevărat acel strat, în timp ce contrariul nu este valabil.

Să privim mai îndeaproape rezultatul abstracţiei noastre, aşadar ceea ce rămîne în urma ei. În cazul fenomenului lumii care apare cu un sens obiectiv, se detaşează un strat inferior în calitate de „natură" proprie[148] ce trebuie să rămînă clar deosebită de simpla natură, deci de cea care formează obiectul de studiu al cercetătorului ştiinţelor naturii. Aceasta (din urmă) rezultă, de asemenea, printr-o abstracţie, şi anume făcînd ab-

stracţie de toate elementele psihice şi de predicatele lumii obiective care au o origine personală. Ceea ce obţine însă cercetătorul naturii prin această abstracţie este un strat care aparţine înseşi lumii obiective (în atitudinea transcendentală: sensului obiectiv „lume obiectivă"), aşadar un strat el însuşi obiectiv, aşa precum acele elemente de care facem abstracţie (elemente psihice obiective, predicate culturale obiective etc.) sînt obiective la rîndul lor.

Prin abstracţia noastră însă dispare cu totul sensul „obiectiv" ce aparţine tuturor obiectelor lumii, în calitatea lor de obiecte constituie în mod intersubiectiv, în calitatea lor de obiecte accesibile experienţei fiecăruia ş.a.m.d. Astfel, specificaţiei mele (purificate de orice sens al subiectivităţii străine) îi aparţine un sens de „natură simplă" care a pierdut şi ea tocmai această caracteristică de „a fi accesibilă oricui" şi care prin urmare nu mai poate fi considerată în nici un caz drept un strat al lumii înseşi obţinut în urma unei abstracţii, respectiv drept un strat al sensului ei. Între corpurile aparţinînd acestei naturi care au fost cu adevărat percepute descopăr atunci şi trupul meu, care se evidenţiază prin unicitatea lui, şi anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp, ci tocmai trup[149], unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obţinut prin abstracţie şi căruia, conform experienţei, îi atribui cîmpuri senzoriale [*Empfindungsfelder*], deşi în diferite modalităţi (cîmpuri de senzaţie tăctilă, termică: cald, rece etc.). El este singurul „în care sînt stăpîn" absolut în mod nemijlocit (şi, în special, în fiecare dintre „organele" sale). Eu percep chinestezic[150] pipăind cu mîinile sau privind cu ochii etc. şi pot percepe astfel în orice moment, în care caz chinestezia organelor mele se derulează simultan cu actele mele şi depinde de posibilităţile mele. Mai departe, punînd în joc aceste chinesteze, pot lovi, pot împinge ş.a.m.d. şi prin aceasta, pot „acţiona" prin intermediul corpului meu în mod direct şi apoi indirect. În continuare: percepînd, eu experimentez (sau pot experimenta) întreaga natură, inclusiv corporalitatea mea proprie care se raportează, aşadar, la ea însăşi în cadrul naturii. Acest lucru

devine posibil prin faptul că, în orice moment, „prin intermediul" unei mîini eu o pot percepe pe cealaltă, prin intermediul unei mîini eu „pot" percepe un ochi ş.a.m.d., în care caz organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul organ activ. Situaţia este identică pentru posibila acţiune originară pe care corpurile o exercită asupra naturii şi asupra corporalităţii înseşi, care trebuie să se raporteze prin urmare, de asemenea, în practică la ea însăşi.

A pune în evidenţă corpul meu redus la sfera sa proprie[151] înseamnă deja a pune parţial în evidenţă esenţa proprie a fenomenului obiectiv „eu, în calitate de acest om". Dacă îi reduc pe ceilalţi oameni la sfera lor proprie, atunci obţin corpuri reduse la sfera lor proprie; dacă mă reduc pe mine ca om, atunci obţin „corpul meu" şi „sufletul meu" sau mă obţin pe mine ca unitate psiho-fizică, iar în ea, obţin eul meu personal, care este activ în acest trup şi, „prin intermediul" său, în „lumea exterioară" de care este influenţat, constituindu-se astfel, în general, într-o unitate psiho-fizică, în virtutea experienţei constante a unor astfel de raporturi unice ale eului cu trupul meu organic [*körperliches Leib*]. Dacă lumea exterioară, trupul şi ansamblul psiho-fizic au fost purificare de tot ceea ce nu le aparţine de fapt, fiind reduse astfel la sfera lor proprie, atunci mi-am pierdut sensul natural de eu în măsura în care rămîn excluse orice raport cu un posibil „nouă" sau „noi" precum şi întreaga mea mundaneitate [*Weltlichkeit*], în sensul natural al cuvîntului. Însă în specificitatea mea spirituală, eu sînt totuşi un pol identic al actelor multiple şi „pure" ale conştiinţei mele, acelea ale intenţionalităţii mele pasive şi active, un pol al tuturor habitualităţilor create sau susceptibile de a fi create prin aceasta.

Astfel, în urma acestei eliminări abstractive specifice a sensului oricărei alterităţi, ne rămîn un gen de „lume", o natură redusă la sfera ei proprie şi eul psiho-fizic care este integrat acestei naturi prin trupul său organic şi care posedă un corp, un suflet şi un eu personal, elemente absolut unice ale acestei „lumi" reduse. Desigur, la acestea se adaugă şi predicatele a

căror semnificaţie îşi are originea în mod exclusiv în acest eu ca, de exemplu, predicatele ce caracterizează obiectul ca valoare şi ca instrument. Prin urmare, toate acestea nu sînt în nici un caz elemente ale lumii în sensul obişnuit al cuvîntului (de aici şi ghilimelele permanente!), ci doar ceea ce în propria mea experienţă a lumii îmi aparţine în mod exclusiv, ceea ce e prezent pretutindeni în ea şi formează, de asemenea, o unitate coerentă intuitivă. Structurile pe care le putem deosebi, aşadar, în cazul acestui fenomen al lumii redus la sfera sa proprie formează o unitate concretă, lucru care se manifestă şi în faptul că forma spaţial-temporală (însă cea redusă în mod corespunzător la sfera sa proprie) este inclusă în acest fenomen redus al lumii. Prin urmare, „obiectele" reduse, „lucrurile", „eul psiho-fizic" sînt şi ele exterioare unele altora. Aici însă ne atrage atenţia un fapt deosebit: o înlănţuire de evidenţe care par a fi totuşi, în succesiunea lor, nişte paradoxuri. Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viaţă psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, viaţa mea rămîne o experienţă a lumii; prin urmare, ea nu afectează experienţa mea reală şi potenţială a alterităţii. Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum şi divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie şi alteritatea sînt inerente, aşadar, fiinţei mele psihice. Eu, „eul-om" redus („eul psiho-fizic") sînt constituit, aşadar, ca un membru al „lumii", avînd o „lume exterioară mie" variată; eu însumi însă le constitui pe toate acestea în „sufletul" meu şi le „port" în mine în calitate de obiecte ale intenţiilor mele. Dacă s-ar putea dovedi cu adevărat că tot ceea ce a fost constituit ca aparţinînd sferei mele proprii — prin urmare şi „lumea" redusă — aparţine esenţei concrete a subiectului constituant ca o determinaţie internă inseparabilă, atunci în autoexplicitarea eului „lumea" sa proprie i-ar apărea ca fiindu-i „interioară"; pe de altă parte, parcurgînd lumea sa, eul s-ar descoperi pe sine însuşi ca parte constitutivă a „exteriorităţilor" sale şi ar distinge între sine şi „lumea exterioară".

45. Ego-*ul transcendental şi apercepţia de sine ca om psiho-fizic redus la sfera sa proprie*

Ultimele meditaţii — ca toate aceste meditaţii — le-am efectuat în atitudinea reducţiei transcendentale, aşadar în atitudinea eului, a celui care meditează în calitate de *ego* transcendental. Ne întrebăm acum care este raportul dintre mine, eul-om redus la sfera sa proprie pură în interiorul fenomenului lumii (redus şi el în mod asemănător) şi eul în calitate de *ego* transcendental. Acesta din urmă a rezultat din „punerea între paranteze" a întregii lumi obiective şi a tuturor celorlalte entităţi obiective (inclusiv a celor ideale). Prin intermediul său, am devenit conştient de mine însumi în calitate de *ego* transcendental, care constituie în viaţa sa constitutivă tot ceea ce poate fi obiectiv pentru mine; prin intermediul ei, am devenit conştient de eul tuturor constituirilor în general, care se află în toate actele reale şi potenţiale ale conştiinţei, precum şi în toate habitualităţile sale, în cadrul cărora, precum tot ceea ce e obiectiv, el se constituie şi pe sine însuşi, ca *ego* identic. Putem spune atunci: în timp ce eu, în calitate de acest *ego*, am constituit şi continui să constitui lumea existentă pentru mine, în calitate de fenomen (în calitate de corelativ)[152], m-am aperceput pe mine însumi prin intermediul unor sinteze constitutive corespondente în interiorul întregii lumi constituite ca eu, în sensul obişnuit al unui eu personal şi omenesc. Această apercepţie care mă transformă într-un element al lumii eu continui să o efectuez, menţinîndu-i permanent valabilitatea. În virtutea acestei transformări într-un element al lumii, tot ceea ce îmi aparţine din punct de vedere transcendental — mie, în calitate de acest din urmă *ego* — este înglobat ca element psihic în sufletul meu. Apercepţia care mă transformă într-un element al lumii eu o găsesc realizată deja; pornind de la suflet ca fenomen şi ca parte a fenomenului „om", eu pot să revin la mine însumi ca *ego* transcendental, universal şi absolut. Dacă aşadar, în calitate de acest *ego*, reduc

fenomenul meu al lumii obiective la sfera mea proprie şi dacă adaug la aceasta tot ceea ce mai descopăr în plus ca aparţinîndu-mi mie (care nu mai poate conţine nimic „străin" în urma acelei reducţii), atunci această întreagă sferă proprie a *ego*-ului meu poate fi regăsită în fenomenul redus al lumii ca ceea ce este propriu „sufletului meu", numai că aici, în calitate de componentă a apercepţiei mele a lumii, ea este un fenomen secundar din punct de vedere transcendental. Dacă rămînem în continuare la *ego*-ul transcendental ultim şi la universul obiectelor constituite în el, atunci *ego*-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său cîmp de experienţă transcendental în sfera proprie împreună cu stratul coerent al experienţei sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) şi în sfera alterităţii. Referitor la aceasta însă, orice conştiinţă a alterităţii şi oricare dintre modurile sale de apariţie aparţin totuşi primei sfere. Tot ceea ce *ego*-ul transcendental constituie în acel prim strat ca „nestrăin" [*Nichtfremdes*] — ca ceva „propriu" — îi aparţine în realitate, în calitate de componentă a esenţei sale concrete, inseparabilă de aceasta, aşa cum va trebui să arătăm încă în continuare. În interiorul şi prin intermediul acestei sfere „proprii", *ego*-ul însă constituie lumea „obiectivă", ca univers al unei fiinţe străine lui şi, în primul rînd, îl constituie pe celălalt ca *alter ego*.

46. *Sfera proprie ca sferă a actualităţilor şi potenţialităţilor fluxului de trăiri ale conştiinţei*

Pînă aici am caracterizat conceptul fundamental de „ceea ce-mi este propriu[153] doar în mod indirect, ca ceea ce nu-mi e străin, termen care, la rîndul său, se întemeia pe conceptul de „celălalt", pe care-l presupunea aşadar. Pentru a clarifica sensul său, este important însă a pune, de asemenea, în evidenţă caracteristica pozitivă a acestui „propriu", respectiv a „*ego*-ului în specificitatea sa". Ea a fost doar schiţată în ultimele fraze ale paragrafului anterior. Să pornim acum de la

ceva mai general. Atunci cînd, în timpul experienţei, un obiect concret ni se profilează ca un lucru pentru sine şi cînd privirea atentă care-l sesizează se dirijează asupra lui, această percepţie directă şi-l aproprie doar ca pe un simplu „obiect nedeterminat al intuiţiei empirice". El nu devine un obiect determinat susceptibil de a căpăta mereu alte determinaţii noi decît într-o continuare a experienţei, sub forma unei experienţe care determină obiectul şi care-l explicitează pentru început numai prin el însuşi, sub forma unei pure explicitări. În desfăşurarea ei sintetică pe etape, care se întemeiază pe obiectul dat ca identic cu sine însuşi într-o sinteză intuitivă continuă de identificare, această experienţă scoate la iveală printr-o înlănţuire de intuiţii particulare determinaţiile sale proprii, determinaţiile „interioare". Ele apar aici iniţial ca astfel de determinaţii în care el, obiectul identic, este el însuşi ceea ce este, şi anume „în sine şi pentru sine"; prin aceste determinaţii, fiinţa sa identică se explicitează pe sine în proprietăţile sale particulare. Acest conţinut propriu şi esenţial este anticipat doar în general şi sub forma unui orizont, iar el se constituie în mod originar abia prin intermediul explicitării, cu sensul de însuşire interioară esenţială, de parte specială, de proprietate.

Să aplicăm acum rezultate. Atunci cînd, în reducţia transcendentală, reflectez asupra mea, *ego*-ul transcendental, îmi sînt dat mie însumi conform percepţiei, în calitate de acest *ego*, şi anume mă sesizez pe mine însumi într-o percepţie. De asemenea, devin conştient de faptul că mai înainte eram deja întotdeauna „prezent" pentru mine, îmi eram dat într-un mod intuitiv original (într-un sens mai larg, eram perceput), fără a fi sesizat aceasta. În orice caz însă, eu îmi sînt prezent mie însumi cu un orizont deschis şi infinit de proprietăţi interioare încă nedezvăluite. Şi ceea ce îmi este propriu se revelează, prin intermediul unei explicitări, obţinînd din această explicitare sensul său propriu. El se dezvăluie în mod originar atunci cînd, în cadrul unei experienţe, îmi îndrept privirea explicitantă asupra mea, asupra lui „eu exist" al meu, perceput şi chiar dat în mod apodictic, asupra identităţii mele cu mine însumi, care se menţine în sinteza unitară şi continuă a expe-

rienţei de sine originare. Esenţa proprie a acestei identităţi se caracterizează ca un element real şi posibil al explicitării sale, ca ceva în care nu fac altceva decît să-mi dezvolt propria mea fiinţă identică, aşa cum este ea în sine însăşi, ca fiinţă identică în toate particularităţile sale.

Aici trebuie luat în consideraţie următorul lucru: cu toate că eu vorbesc în mod legitim despre percepţie de sine (şi anume în privinţa *ego*-ului meu concret), aceasta nu înseamnă însă că, la fel ca în cazul explicitării unui „obiect vizual" dat în cadrul unei percepţii, eu mă mişc întotdeauna în sfera unor percepţii particulare şi că, în urma explicitării, obţin aşadar elemente conforme percepţiei şi nimic altceva. Atunci cînd explicitez orizontul meu propriu de existenţă, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea imanentă şi, o dată cu ea, fiinţa mea proprie, în forma unei infinităţi deschise a fluxului trăirilor conştiinţei şi a tuturor proprietăţilor mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte şi actul explicitării mele. Desfăşurîndu-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepţie veritabilă decît ceea ce se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai originar cu putinţă[154]. Deşi îmi sînt dat, aşadar, continuu într-un mod originar şi deşi pot explicita mergînd mai departe ceea ce îmi este propriu în mod esenţial, această explicitare se efectuează în mare parte prin intermediul actelor conştiinţei, care nu sînt percepţii ale momentelor corespunzătoare esenţei mele proprii. Numai astfel îmi poate deveni accesibil fluxul trăirilor conştiinţei mele ca flux în care exist în calitate de eu identic (pentru început, în actualităţile sale şi, mai apoi, în potenţialităţile sale care, evident, îmi aparţin tot în mod esenţial). Toate posibilităţile de tipul: „eu pot sau aş putea" realiza cutare sau cutare serie de trăiri ale conştiinţei (între care, de asemenea: eu pot privi înainte sau înapoi, pot pătrunde în orizontul fiinţei mele temporale, dezvălundu-l), toate acestea îmi aparţin, desigur, într-un mod esenţial.

Explicitarea este însă pretutindeni originală dacă, în cadrul experienţei de sine originale, ea dezvăluie obiectul experi-

mentat, aducîndu-l în acel mod de a fi dat „el însuşi în persoană" care este cel mai originar cu putinţă în acest caz. Evidenţa apodictică a percepţiei de sine transcendentale (evidenţa lui „eu exist") se întinde şi asupra acestei explicitări, deşi cu o restricţie analizată deja anterior. Prin intermediul acestei autoexplicitări, apar într-o evidenţă apodictică doar formele structurale universale în care exist ca *ego*, şi anume formele în care exist şi pot exista doar într-o universalitate esenţială. Dintre acestea face parte (deşi nu singur) modul de existenţă al unei anumite vieţi universale în general, sub forma permanentei autoconstituiri a propriilor sale acte ale conştiinţei, ca trăiri temporale în interiorul unui timp universal ş.a.m.d. Orice explicitare a datelor egologice singulare (de exemplu, explicitarea unei anumite evidenţe — deşi imperfecte — a rememorării propriului trecut) participă atunci la acest *a priori* universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă. Participarea la apodicticitate se manifestă în legea formală, ea însăşi apodictică: cîtă aparenţă, atîta existenţă (pe care aparenţa nu face nimic altceva decît să o ascundă şi să o falsifice), lege pe care o putem cerceta, căuta şi descoperi urmînd un drum dinainte trasat (deşi prin intermediul unei simple aproximări a conţinutului său determinat). Avînd sensul unui lucru susceptibil de a fi identificat tot mereu în mod riguros, în toate părţile şi momentele sale, acesta din urmă este o „idee" valabilă *a priori*.

47. *Obiectul intenţional aparţine sferei proprii monadice şi pe deplin concrete a* ego-*ului. Transcendenţa imanentă şi lumea primordială*

Ceea ce, în calitate de *ego*, îmi aparţine în mod esenţial cuprinde evident — şi aceasta are o importanţă deosebită — nu numai actualităţile şi potenţialităţile fluxului de trăiri ale conştiinţei, ci şi sistemele constitutive, la fel ca şi unităţile constituite, ultimele însă doar cu o anumită restricţie. Şi anume, acolo unde şi în măsura în care unitatea constituită

este inseparabilă de constituirea originală însăşi, cu care este unită într-o manieră concretă şi nemijlocită, percepţia constituantă, ca şi obiectul perceput, aparţin sferei mele proprii concrete.

Aceasta se referă nu numai la datele sensibile care, în calitatea lor de simple date senzoriale se constituie în cadrul *ego*-ului meu ca temporalităţi imanente proprii. Mai curînd, acest lucru este valabil şi pentru toate habitualităţile care îmi sînt de asemenea proprii şi care, pornind de la actele mele întemeietoare, se constituie ca nişte convingeri durabile. Prin ele eu însumi devin cel care are aceste convingeri durabile şi obţin în calitate de eu polar (în sensul particular de simplu eu-pol) determinaţii specifice unui eu. Pe de altă parte însă, acestei sfere îi aparţin, de asemenea, obiecte transcendente — de exemplu, obiectele senzorialităţii „externe", unităţile de multiplicităţi ale modurilor de apariţie sensibile — dacă, în calitatea mea de *ego*, iau în consideraţie doar ceea ce este constituit într-o manieră cu adevărat originală, prin intermediul senzorialităţii şi apercepţiilor mele proprii, ca obiectualitate ce apare în spaţiu şi este inseparabilă de acestea în mod concret. Observăm curînd că acestei sfere îi aparţine întreaga lume care a fost redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterităţii; prin urmare, ea trebuie considerată în mod legitim ca parte componentă a conţinutului concret şi pozitiv definit al *ego*-ului, în calitate de element propriu. De îndată ce nu mai luăm în consideraţie rezultatele intenţionale[155] ale „empatiei", ale experienţei alterităţii, avem o natură şi o corporalitate care se constituie, într-adevăr, ca o unitate spaţială şi transcendentă în raport cu fluxul trăirilor conştiinţei, dar şi ca simplă multiplicitate de obiectualităţi ale unei experienţe posibile, aceasta din urmă confundîndu-se în totalitatea cu viaţa mea proprie, iar obiectul experimentat nefiind nimic altceva decît o unitate sintetică inseparabilă de această viaţă şi de potenţialităţile sale proprii.

În acest mod, devine clar faptul că, luat în sens concret, *ego*-ul posedă un univers al propriului[156], univers care poate fi dezvăluit printr-o explicitare originală apodictică — sau care

prefigurează cel puţin o formă apodictică — a lui *ego sum*. În interiorul acestei „sfere originale" (a explicitării de sine originale), descoperim şi o „lume transcendentă" care ia naştere prin reducţia fenomenului intenţional „lumea obiectivă" la sfera „propriului" (în sensul pozitiv preferat în prezent). Totuşi, din acest domeniu — domeniul a ceea ce îmi este propriu în mod esenţial, domeniul a ceea ce sînt în mine însumi, în deplina mea concreteţe sau, cum mai spunem de asemenea, în calitate de această monadă — fac parte şi toate aparenţele, toate plăsmuirile corespunzătoare ale imaginaţiei care ne apar ca „transcendente", toate posibilităţile „pure" şi toate obiectualităţile eidetice corespunzătoare, în măsura în care ele nu sînt supuse decît reducţiei noastre la sfera proprie a *ego*-ului.

48. *Transcendenţa lumii obiective ca transcendenţă superioară în raport cu cea primordială*

Faptul că această esenţă care îmi este proprie poate fi opusă în general unei alte esenţe sau faptul că eu, care sînt eu, pot deveni conştient de o altă fiinţă diferită de mine (de ceva care îmi e străin) presupun, aşadar, că nu toate modurile conştiinţei mele aparţin sferei acelora care sînt moduri ale conştiinţei mele de sine. Întrucît existenţa adevărată se constituie în mod originar în experienţa concordantă, trebuie să mai existe încă în eul meu propriu, spre deosebire de experienţa de sine şi de sistemul concordanţei sale (aşadar, spre deosebire de explicitarea de sine a *ego*-ului în particularităţile sale) şi alte cîteva experienţe formînd sisteme concordante. Iar atunci problema este de a şti cum poate fi înţeles faptul că *ego*-ul posedă în sine astfel de noi tipuri de intenţionalităţi şi poate constitui mereu altele noi, avînd un sens de existenţă totalmente transcendent fiinţei sale proprii. Cum poate fi un obiect ce există cu adevărat pentru mine (nu numai în calitate de obiect vizat într-un anumit mod, ci şi de obiect care se confirmă în mine într-o manieră concordantă) altceva decît — pentru a ne

exprima astfel — punctul de intersecţie al sintezelor mele constitutive. În calitate de obiect inseparabil de ele în mod concret, nu este el prin urmare propriul meu obiect? Posibilitatea de a viza, de a mă raporta în modul cel mai vag şi mai general cu putinţă la ceea ce îmi este străin este însă deja problematică dacă, pentru fiecare astfel de mod de conştiinţă, există din principiu posibilitatea de a fi dezvăluit şi supus unor experienţe care confirmă sau infirmă existenţa obiectului vizat şi dacă, din punctul de vedere al genezei conştiinţei, fiecare mod de conştiinţă trimite înapoi către astfel de experienţe ce se referă la un acelaşi obiect vizat sau la unul analog.

Faptul experienţei alterităţii (a ceea ce nu sînt eu) se prezintă în realitate ca experienţă a unei lumi obiective şi, în cadrul ei, ca experienţă a celorlalţi (în forma altor euri care nu sînt eu). Un rezultat important al reducţiei acestor experienţe la sfera proprie a fost punerea în evidenţă a unui strat intenţional primordial al acestora, în care o lume redusă se revelează şi se legitimează ca transcendenţă imanentă. În ordinea constituirii unei lumi străine şi exterioare eului meu propriu (însă în nici un caz exterioară în sensul natural spaţial al cuvîntului) se află transcendenţa (sau „lumea") primă în sine şi „primordială", care este încă un element determinant al existenţei mele concrete proprii, în calitate de *ego*, în pofida idealităţii ei ca unitate sintetică a unui sistem infinit al potenţialităţilor mele.

Prin urmare, trebuie explicat modul în care, la un nivel superior şi întemeiat[157], are loc conferirea sensului [*Sinngebung*] de transcendenţă obiectivă propriu-zisă, de transcendenţă secundară în ordinea constituirii, iar aceasta sub formă de experienţă. Aici nu este vorba despre dezvăluirea unei geneze care decurge în timp, ci despre o analiză statică. Lumea obiectivă e deja constituită, fiind mereu prezentă pentru mine: ea îmi este permanent dată prin intermediul experienţei mele obiective care continuă să se deruleze într-un mod viu. Această lumea îşi păstrează valabilitatea obişnuită chiar şi după ce nu mai este experimentată. De aceea, problema care se pune este aceea de a cerceta această experienţă şi

de a se dezvălui, prin intermediul unei analize intenţionale, modul în care ea conferă sens, modul în care ea poate apărea ca experienţă şi se poate confirma ca evidenţă a unui obiect realmente existent, ce are o esenţă proprie susceptibilă de a fi explicitată, care nu este esenţa mea proprie sau care nu se integrează în aceasta ca parte componentă a ei, în timp ce ea poate obţine sens şi poate fi confirmată doar în mine.

49. *Schiţarea desfăşurării analizei intenţionale a experienţei alterităţii*

Sensul existenţial de lume obiectivă se constituie în mai multe trepte, avînd ca fundament lumea mea primordială. Ca primă treaptă, trebuie menţionată constituirea „celuilalt" sau a „celorlalţi în general", adică a *ego*-urilor excluse din fiinţa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de *ego* primordial). O dată cu această constituire (şi anume, motivată prin ea), un alt sens se suprapune în general „lumii" mele primordiale; prin aceasta, ea devine un fenomen „al" unei anumite lumi „obiective", în calitate de lume unică şi identică pentru fiecare, inclusiv pentru mine însumi. Prin urmare, celălalt prim în sine (primul „non-eu") este celălalt eu. Acest lucru face posibilă constituirea unui domeniu nou şi infinit al alterităţii, a unei naturi obiective şi a unei lumi obiective în general, din care eu însumi fac parte, împreună cu toţi ceilalţi. Este în esenţa acestei constituiri ce începe cu celelalte euri „pure" (care nu au încă un sens mundan) ca cei care sînt pentru mine „ceilalţi" să nu rămînă izolaţi, ci, dimpotrivă, să constituie (în sfera mea proprie, desigur) o comunitate de euri care există împreună unele pentru altele şi în care sînt inclus şi eu însumi; în sfîrşit, este în esenţa ei să constituie o comunitate de monade, şi anume ca o astfel de comunitate care formează (în intenţionalitatea ei constituantă comună) o singură şi unică lume. În această lume, apar din nou toate eurile, însă în apercepţia obiectivantă, cu sensul de „oameni", respectiv de oameni psiho-fizici ca obiecte ale lumii.

Prin formarea acestei comunităţi, intersubiectivitatea transcendentală are o sferă intersubiectivă proprie, în care se constituie din punct de vedere intersubiectiv lumea obiectivă şi devine astfel, în calitate de „noi" transcendental, o subiectivitate pentru această lume ca şi pentru lumea oamenilor în general, forma în care ea se realizează în mod obiectiv. Dacă disting însă din nou între sfera intersubiectivă proprie şi lumea obiectivă, atunci trebuie să recunosc că, de îndată ce, în calitate de *ego*, mă plasez pe terenul intersubiectivităţii ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens al cuvîntului, respectiv nu mai transcende esenţa ei intersubiectivă proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendenţă „imanentă". Mai exact spus: lumea obiectivă ca idee, în calitate de corelativ ideal al unei experienţe intersubiective care este — şi poate fi — efectuată permanent în mod ideal, într-o manieră concordantă (în calitate de corelativ al unei experienţe intersubiective comune) este raportată, prin esenţa sa, la intersubiectivitatea care se constituie ca ideal al unei comunităţi infinite şi deschise ale cărei subiecte particulare posedă sisteme constitutive corespunzătoare şi armonizate între ele. Apoi, constituirea lumii obiective implică prin esenţa ei o „armonie" a monadelor, tocmai această constituire particulară armonioasă în fiecare dintre monadele individuale; prin urmare ea comportă, de asemenea, o geneză care se realizează armonios în fiecare monadă în parte. Nu e vorba aici însă despre o substructurare [*Substruktion*] metafizică a armoniei monadelor, la fel de puţin precum monadele însele nu sînt nişte simple născociri sau ipoteze metafizice. Această armonie aparţine ea însăşi mai curînd explicitării conţinuturilor intenţionale „incluse" în faptul existenţei pentru noi a unei lumi a experienţei. Trebuie să remarcăm din nou ceea ce a fost subliniat deja de mai multe ori, şi anume că ideile desemnate nu sînt nişte fantezii sau moduri ale unui „ca şi cum", ci ele rezultă în urma constituirii, o dată cu întreaga experienţă obiectivă, avînd propriul lor mod de justificare şi propria lor elaborare ştiinţifică.

Ceea ce tocmai am expus anterior este o privire anticipativă asupra desfăşurării şi etapelor analizei intenţionale, pe care va trebui să o efectuăm dacă vrem să rezolvăm problema transcendentală în singurul sens imaginabil şi dacă vrem să elaborăm cu adevărat idealismul transcendental al fenomenologiei.

50. *Intenţionalitatea mediată a experienţei alterităţii ca „aprezentare" (apercepţie prin analogie)*

După ce am definit sfera primordială şi am elucidat articulaţiile ei (etapă preliminară foarte importantă din punct de vedere transcendental), adevăratele şi, în realitate, deloc insignifiantele dificultăţi sînt create acum de către primul dintre paşii indicaţi anterior către constituirea unei lumi obiective, şi anume de pasul către „celălalt". Dificultăţile rezidă, aşadar, în clarificarea transcendentală a experienţei alterităţii în care „celălalt" nu a căpătat încă sensul de om.

Experienţa este o conştiinţă originală.[158] În realitate, în cazul experienţei unui alt om în general, spunem că „celălalt" se află el însuşi aici, în faţa noastră, „în carne şi oase". Pe de altă parte, această caracteristică de a fi prezent „în carne şi oase" nu ne împiedică să recunoaştem fără dificultate că ceea ce ne este dat, de fapt, în acest caz nu este celălalt eu în persoană, nu sînt trăirile conştiinţei sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparţine esenţei sale proprii. Dacă acesta ar fi cazul, dacă ceea ce îi este propriu celuilalt în mod esenţial mi-ar fi direct accesibil, atunci el ar fi un simplu moment al propriei mele fiinţe şi, în cele din urmă, el însuşi şi eu însumi am fi identici. Situaţia ar fi asemănătoare în ceea ce priveşte trupul său, dacă acesta n-ar fi nimic altceva decît „corpul" care se constituie exclusiv în experienţa mea reală şi posibilă şi care aparţine sferei mele primordiale, ca un produs exclusiv al senzorialităţii mele. Trebuie să existe aici o anumită intenţionalitate mediată, şi anume pornind de la stratul originar al „lumii primordiale", care, în orice caz, rămîne întotdeauna fundamental. Această intenţionalitate pune în evidenţă o „coexis-

tenţă" [*„ein Mit-da"*] care nu este totuşi — şi nu poate deveni niciodată — o prezenţă „în persoană". Este vorba deci despre un tip de act care face coprezent, despre un tip de „aprezentare".[159]

O astfel de aprezentare este implicată deja în experienţa exterioară, în măsura în care latura realmente văzută a unui obiect aprezintă întotdeauna şi în mod necesar o latură nevăzută a obiectului schiţîndu-i acesteia un conţinut mai mult sau mai puţin determinat. Pe de altă parte, acesta nu poate fi genul de aprezentare care intervine deja în constituirea naturii primordiale, întrucît îi aparţine posibilitatea de a fi confirmată prin intermediul unei prezentări [*Präsentation*] corespunzătoare, care „umple" intenţia (reversul obiectului devine faţa sa), în timp ce acest lucru este necesarmente exclus *a priori* pentru acea aprezentare care trebuie să ne conducă înăuntrul unei alte sfere originale.

Cum pot fi motivate în sfera mea proprie aprezentarea unei alte sfere şi o dată cu ea, sensul „celuilalt"[160], aprezentarea fiind concepută de fapt ca experienţă, aşa cum ne-o arată deja termenul de aprezentare (înţeleasă ca actul de a-face-conştient-de-coprezenţa-celuilalt)? O reprezentare oarecare nu este capabilă de acest lucru. Ea îl poate realiza numai împreună cu o prezentare, numai împreună cu un act în care obiectul se dă cu adevărat el însuşi „în persoană". Ea poate avea caracterul de aprezentare numai ca fiind cerută de această prezentare, la fel precum în cazul percepţiei unui obiect existenţa percepută motivează coexistenţa.

Percepţia lumii reduse la sfera sa primordială în articulaţia ei proprie descrisă de noi anterior, percepţie care se desfăşoară continuu în cadrul general al percepţiei continue de sine a *ego*-ului, ne oferă fundamentul percepţiei propriu-zise. În această privinţă, problema este atunci de a şti ce anume trebuie luat în consideraţie cu prioritate, cum decurge motivarea şi cum se explică operaţiunea intenţională extrem de complicată a aprezentării efectiv realizate.

O primă direcţie ne-o poate oferi sensul cuvintelor: „ceilalţi", „un alt eu". *Alter* înseamnă *alter ego*, iar *ego*-ul implicat

aici sînt eu însumi, constituit în interiorul sferei mele proprii, şi anume într-o deplină unicitate, ca unitate psiho-fizică (ca om primordial), ca eu „personal", stăpînind nemijlocit peste corpul meu unic şi intervenind, de asemenea, nemijlocit în lumea înconjurătoare primordială. În plus, *ego*-ul implicat aici sînt eu însumi, în calitate de subiect al unei vieţi intenţionale concrete, al unei sfere psihice ce se raportează la ea însăşi şi la lume. Toate acestea ne stau la dispoziţie, şi anume în aspectele lor tipice rezultate din viaţa empirică, împreună cu formele lor familiare de desfăşurare şi de complexiune[161]. Evident, noi nu am studiat prin intermediul căror intenţionalităţi (la rîndul lor extrem de complexe) s-au constituit ele. Acestea formează un domeniu propriu de cercetări ample în care nu am pătruns şi nici nu puteam pătrunde.

Să presupunem acum că un alt om intră în cîmpul nostru de percepţie. În limbajul reducţiei transcendentale, aceasta înseamnă: în cîmpul de percepţie al naturii mele primordiale, apare un corp care, în calitate de corp primordial, nu e firească decît un simplu element determinant al meu (o „transcendenţă imanentă"). Întrucît, în această natură şi în această lume, trupul meu este singurul corp care este — şi poate fi — constituit în mod originar ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat „acolo", care este totuşi sesizat ca trup, să obţină acest sens graţie unei transpuneri aperceptive pornind de la corpul meu organic şi ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă — şi, în consecinţă — primordială a predicatelor specifice corporalităţii) o justificare prin intermediul unei percepţii reale. Este de la bun început clar faptul că doar o asemănare care uneşte, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat „acolo" cu propriul meu corp[162] poate furniza fundamentul motivaţional pentru perceperea lui „prin analogie" ca celălalt trup.

Această ar fi, aşadar, o anumită apercepţie asimilantă [*verähnlichende Apperzeption*], însă în nici un caz un raţionament prin analogie. Apercepţia nu este un raţionament, ea nu este un act de gîndire. Orice apercepţie prin intermediul căreia concepem, observăm şi sesizăm direct obiectele date, lumea cotidiană ce se oferă privirii noastre şi prin intermediul căreia

desluşim dintr-o privire sensul, împreună cu orizonturile lor, trimite din punct de vedere intenţional la o „întemeiere originară", în care un obiect cu un sens asemănător s-a constituit pe sine pentru întîia oară. Chiar şi obiectele necunoscute nouă ale acestei lumi le cunoaştem, în general vorbind, după tipul lor. Am văzut deja anterior aceasta (deşi cazul de faţă e diferit). Orice experienţă cotidiană conţine o transpunere prin analogie a unui sens obiectiv întemeiat originar către noul caz, atunci cînd obiectul este sesizat şi perceput în mod anticipat, ca obiect cu un sens asemănător. Pretutindeni unde un lucru este dat, există o astfel de transpunere; în acest caz, ceea ce se revelează într-o experienţă ulterioară ca posedînd un sens cu adevărat nou poate avea iarăşi o funcţie întemeietoare şi poate servi drept fundament unui obiect cu un sens mai bogat. Copilul care poate vedea deja obiectele înţelege pentru prima oară scopul unor foarfeci şi, din acel moment, el percepe imediat dintr-o primă privire foarfecele ca atare, bineînţeles însă nu sub forma unei reproduceri explicite, nu sub forma unei comparaţii şi nici prin efectuarea unui raţionament. Cu toate acestea, modurile în care apercepţiile iau naştere şi trimit apoi în mod intenţional, prin sensul şi orizontul lor de sens, la geneza lor sînt extrem de diverse între ele. Gradelor de formare a sensurilor obiective le corespund cele ale apercepţiilor. În cele din urmă, ajungem la radicala deosebire dintre apercepţiile care, potrivit genezei lor, aparţin sferei primordiale şi acelea care apar cu sensul de *alter ego* şi care, graţie unei geneze de ordin superior, au constituit deasupra acestui sens originar unul nou.

51. *Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienţei alterităţii*

Dacă trebuie să desemnăm acum specificitatea acelei percepţii analogizante prin intermediul căreia, în interiorul sferei mele primordiale, un corp asemănător propriului meu corp organic [*Leib-Körper*] este apercepu de asemenea ca un trup, atunci dăm pentru început de următorul fapt: în acest caz,

originalul care întemeiază în mod originar este viu şi continuu prezent, prin urmare însăşi întemeierea originară rămîne permanent vie şi activă. În al doilea rînd, dăm de particularitatea — al cărei caracter necesar îl cunoaştem deja — potrivit căreia obiectul aprezentat prin intermediul acelei analogii nu poate ajunge să fie niciodată cu adevărat prezent, aşadar el nu poate fi niciodată perceput cu adevărat. Faptul că *ego* şi *alter ego* sînt date întotdeauna în mod necesar într-o „cuplare" originară se află într-o strînsă legătură cu prima particularitate.

Cuplarea, apariţia în forma unui cuplu şi mai apoi în forma unui grup, a unei pluralităţi este un fenomen universal al sferei transcendentale (şi, în paralel, al sferei psihologice intenţionale). Să adăugăm imediat că acolo unde are loc o cuplare se află şi acea specie particulară de întemeiere originară — care rămîne într-o vie actualitate — proprie unei percepţii analogizante[163], pe care am desemnat-o a fi acea primă particularitate a experienţei alterităţii care nu aparţine prin urmare în mod exclusiv acesteia din urmă.

Să explicăm pentru început esenţa cuplării (respectiv esenţa constituirii unei pluralităţi). În general, ea este o formă primordială a acelei sinteze pasive pe care o desemnăm ca „asociere", spre deosebire de sinteza pasivă a „identificării". Caracteristic unei asocieri prin cuplare este faptul că, în cazul cel mai simplu, două elemente sînt date în mod intuitiv şi distinct în unitatea unei conştiinţe şi că, în calitate de fenomene distincte, ele întemeiază deja din punct de vedere fenomenologic pe acest fundament, într-o pură pasivitate (aşadar, indiferent dacă sînt sau nu remarcate), o unitate a asemănării. Prin urmare, ele sînt permanent constituite tocmai ca un cuplu. Dacă există mai mult decît două date, atunci se constituie un grup fenomenal unitar, întemeiat pe cupluri particulare, aşadar o pluralitate. La o analiză mai exactă, descoperim că acestei asocieri îi este esenţială o transgresiune [*Übergreifen*] intenţională, ce apare din punct de vedere genetic (şi anume, în mod esenţial) de îndată ce elementele care se cuplează sînt date conştiinţei ca simultane şi distincte. Mai precis, descoperim că ele se „cheamă" reciproc într-o manieră

vie şi că se „acoperă" [se identifică] reciproc în ceea ce priveşte sensul lor obiectiv. Această „acoperire" [identificare] poate fi totală sau parţială; ea posedă întotdeauna propria ei garanţie, avînd drept caz-limită „identitatea". Opera ei constă în transpunerea sensului între elementele cuplate, adică în apercepţia unuia conform sensului celuilalt, în măsura în care „momentele" sensului [*Sinnesmomente*] realizate în cazul experienţei nu anulează această transpunere în conştiinţa „celuilalt".

În cazul care ne interesează în mod particular al asocierii şi al apercepţiei lui *alter ego* de către *ego*, cuplarea se realizează pentru prima oară atunci cînd „celălalt" intră în cîmpul meu de percepţie. În calitate de eu psiho-fizic primordial, eu sînt permanent un element distinct în interiorul cîmpului meu primordial de percepţie, indiferent dacă îmi acord sau nu vreo atenţie, sau dacă sînt sau nu activ. În particular, corpul meu organic este mereu prezent în mod distinct sensibilităţii mele, fiind înzestrat însă în plus, într-o originaritate primordială, şi cu sensul specific de trup. Dacă în interiorul sferei mele primordiale, apare în mod distinct un corp care „este asemănător" corpului meu, adică este astfel constituit încît trebuie să realizeze cu acesta o cuplare intenţională, atunci este evident că el trebuie să preia curînd sensul de trup de la trupul meu, prin intermediul unui transfer de sens. Este însă apercepţia cu adevărat atît de transparentă? Este ea o simplă apercepţie prin intermediul unui transfer de sens, ca oricare alta? Ce anume face ca acest trup să devină corpul organic al celuilalt şi nu un al doilea trup propriu? Desigur, aici trebuie să luăm în consideraţie ceea ce a fost desemnată ca a doua caracteristică fundamentală a apercepţiei, şi anume faptul că nimic din sensul transferat al corporalităţii organice specifice nu poate fi realizat într-un mod original în sfera mea primordială.

52. *Aprezentarea ca mod de experienţă cu un stil propriu de confirmare*

Aici însă apare dificila problemă să se explice cum este posibilă o astfel de apercepţie şi de ce nu poate fi ea imediat

anulată. Cum se face că, aşa cum ne învaţă realitatea, sensul transferat este preluat şi acceptat ca avînd anumită valabilitate de existenţă, ca un conţinut de determinaţii psihice ale corpului străin aflat „acolo", în timp ce acestea din urmă nu se pot revela niciodată în ele însele, în domeniul original al sferei primordiale (singura ce se află la dispoziţia mea)?

Să privim mai îndeaproape situaţia intenţională. Aprezentarea care îmi oferă ceea ce îmi este inaccesibil în original în fiinţa celuilalt se întrepătrunde cu o prezentare originală (a corpului „său", ca parte constitutivă a naturii mele proprii). În această întrepătrundere însă, corpul organic al celuilalt şi eul care îl conduce sînt date în forma unei experienţe unitare transcendente. Fiecare experienţă se raportează la alte experienţe care „umplu" şi confirmă orizonturile aprezentate. Ele înglobează sub formă de anticipaţii nonintuitive sintezele potenţial confirmabile ale unei experienţe care continuă să se desfăşoare într-o manieră concordantă. În ceea ce priveşte experienţa alterităţii, este clar faptul că desfăşurarea ei prin care sînt „umplute" şi confirmate [acele orizonturi] nu poate avea loc decît prin intermediul unor noi aprezentări care decurg într-o manieră sintetică şi concordantă. Ea nu se poate realiza decît în acel mod prin care aceste aprezentări datorează propria lor valabilitate de existenţă legăturii lor cauzale cu prezentările variabile specifice care le acompaniază permanent.

Următoarea propoziţie poate fi suficientă drept ghid explicativ pentru clarificarea problemei noastre: trupul străin pe care-l experimentez se manifestă neîncetat cu adevărat ca trup doar prin „comportamentul" său schimbător, însă mereu concordant, în aşa fel încît acesta are propria sa latură fizică ce indică prin aprezentare latura psihică ce trebuie să apară în experienţa originală, împlinind-o. Totul se derulează astfel în permanenta schimbare a comportamentului de la o fază la alta. Trupul va fi experimentat ca un pseudotrup atunci cînd aceste faze nu concordă între ele.

Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil în original se întemeiază existenţa „celuilalt". Ceea

ce poate fi prezentat şi justificat în original sînt eu însumi, respectiv ceea ce îmi aparţine în exclusivitate. Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experienţe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experienţe care nu prezintă obiectul însuşi în original, dar care îl sugerează şi-l confirmă apoi în mod consecvent, este „celălalt". Aşadar, el nu poate fi conceput decît ca *analogon* a ceea ce îmi este propriu[164]. În virtutea constituirii sensului său, el apare în mod necesar în calitate de „modificare intenţională" a eului meu obiectivant, mai întîi, în calitate de „modificare intenţională" a lumii mele primordiale: din punct de vedere fenomenologic, „celălalt" este o „modificare" a eului meu (care, la rîndul său, îşi păstrează acest caracter de „al meu" datorită cuplării ce survine în mod necesar, opunîndu-l celuilalt eu). Este limpede că, în modificarea asimilantă, este aprezentat astfel tot ceea ce aparţine esenţei concrete a acestui eu, pentru început ca lumea sa primordială şi ulterior ca *ego* pe deplin concret. Cu alte cuvinte, în monada mea se constituie prin aprezentare o altă monadă.

Pentru a face o comparaţie instructivă: trecutul meu este dat în mod asemănător în interiorul sferei mele proprii — şi anume în interiorul sferei mele vii a prezentului — doar prin intermediul amintirii, iar, în cadrul ei, el are caracterul unui prezent trecut, adică al unei modificări intenţionale. Confirmarea prin experienţă a acestui trecut, în calitate de modificare, se realizează atunci în mod necesar prin sintezele concordante ale reamintirii; numai astfel trecutul se confirmă pe sine ca atare. La fel precum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător fiinţa aprezentată a „celuilalt" transcende propria mea fiinţă (în sensul actual, pur şi elementar de ceea ce îmi este propriu în mod primordial). În ambele cazuri, modificarea însăşi este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenţionalităţii care o constituie. La fel precum trecutul meu se constituie în prezentul meu viu, în domeniul „percepţiei interne", în virtutea amintirilor concordante care apar în acest prezent, tot astfel, în interiorul sferei mele primordiale, prin

intermediul aprezentărilor care apar în ea şi care sînt motivate de conţinutul ei, se poate constitui în *ego*-ul meu un *ego* străin. Aceasta se poate realiza deci prin reprezentări de un tip nou, care au drept corelativ o nouă specie de modificare. Desigur, atît timp cît analizez reprezentările în cadrul sferei mele proprii, eul corespunzător care devine centrul este însuşi eul meu identic. Atît timp cît se încadrează în orizontul său concret aprezentat care îi este propriu în mod necesar, oricărei fiinţe străine îi aparţine însă un eu aprezentat, care nu sînt eu însumi, ci este modificarea mea, un alt eu.

O explicitare suficientă pentru scopurile noastre a conexiunilor noematice ale experienţei alterităţii (a căror elucidare este absolut necesară pentru o clarificare deplină a operei sale constitutive prin intermediul asocierii constitutive) nu este încă încheiată prin ceea ce am prezentat pînă aici. E nevoie de o completare pentru a ajunge în acel punct în care cunoştinţele pe care le-am obţinut despre posibilitatea şi importanţa unei constituiri transcendentale a lumii obiective să poată deveni evidente pentru noi şi, prin aceasta, idealismul transcendental-fenomenologic să poată deveni pe deplin transparent.

53. *Potenţialităţile sferei primordiale şi funcţia lor constitutivă în apercepţia „celuilalt"*

În sfera mea primordială, trupul meu raportat la el însuşi este dat în modul central al lui „aici"; orice alt corp, prin urmare şi corpul „celuilalt", este dat în modul „acolo". În virtutea chinesteziei mele, această orientare a lui „acolo" este susceptibilă de a fi modificată în mod liber. Prin această modificare a orientării, o natură spaţială este constituită în sfera mea primordială, şi anume prin raportare intenţională la trupul meu ca sediu al percepţiilor. Faptul că trupul meu este — şi poate fi — sesizat ca un corp natural care se află în spaţiu şi se mişcă precum oricare altul este legat, evident, de posibilitatea enunţată în următoarele cuvinte: printr-o modificare liberă a chinesteziei mele şi, mai ales, printr-o simplă întoarcere, îmi pot schimba poziţia, astfel încît transform orice

„acolo" într-un „aici", adică pot ocupa prin corpul meu orice loc în spaţiu. Aceasta implică faptul că, dacă aş percepe de „acolo", aş vedea aceleaşi lucruri, date însă în alte moduri de apariţie corespunzătoare, aşa cum sînt ele în persoană „acolo"; sau faptul că, din punct de vedere constitutiv, fiecărui lucru îi aparţin nu numai sistemele de fenomene proprii percepţiei mele momentane de „aici", ci şi sisteme perfect determinate care corespund acelei schimbări de poziţie care mă mută în poziţia „acolo". Şi aşa mai departe pentru fiecare „acolo".

Aceste legături caracteristice ele însele ca asocieri sau, mai curînd, aceste conexiuni ale constituirii primordiale a naturii mele nu trebuie luate oare în mod esenţial în consideraţie pentru clarificarea operaţiunii de asociere proprie experienţei alterităţii? Totuşi eu nu-l percep pe „celălalt" pur şi simplu, ca un duplicat al meu; aşadar, eu nu-l percep ca fiind înzestrat cu sfera mea originală sau cu una asemănătoare ei, şi ca posedînd moduri de apariţie spaţiale ce-mi sînt proprii în virtutea situării mele „aici". Considerînd lucrurile mai îndeaproape, eu îl percep pe „celălalt" ca avînd astfel de moduri de apariţie pe care le-aş avea eu însumi dacă m-aş deplasa şi m-aş afla „acolo". Mai departe, „celălalt" este aperceput prin intermediul aprezentării ca „eu" al unei lumi primordiale, respectiv al unei monade în care trupul său este constituit în mod originar şi este experimentat în modul lui „aici" absolut, tocmai în calitate de centru funcţional al activităţii sale. Prin urmare, corpul care apare în sfera mea monadică în modul „acolo" şi care este aperceput ca un corp organic străin, ca trup al lui *alter ego*, este în această aprezentare „acelaşi" corp în modul „aici", în calitate de acel corp pe care „celălalt" îl experimentează în sfera sa monadică. Aceasta însă, în mod concret, împreună cu întreaga intenţionalitate constitutivă prin care „celălalt" este dat în acest mod.

54. *Explicitarea sensului aprezentării în experienţa alterităţii*

Ceea ce tocmai am prezentat anterior anticipează în mod evident asupra desfăşurării asocierii prin care „celălalt" este

constituit. Ea nu este o asociere imediată. Corpul ce aparţine sferei mele primordiale (corpul celui care va fi ulterior „celălalt") este pentru mine un corp în modul „acolo". Modul său de apariţie nu se cuplează printr-o asociere directă cu modul de apariţie care este propriu în orice moment corpului meu, el evocă şi reproduce un alt mod de apariţie asemănător acestuia în mod nemijlocit, propriu fenomenelor care aparţin sistemului constitutiv al trupului meu, în calitate de corp aflat în spaţiu. Acest mod de apariţie aminteşte de aspectul pe care l-ar avea corpul meu, „dacă aş fi acolo". Chiar şi în acest caz, se realizează o cuplare, deşi evocarea[165] nu se transformă într-o intuiţie-amintire. La această cuplare participă nu numai modul de apariţie al corpului meu evocat pentru început, ci şi corpul însuşi ca unitate sintetică a acestor moduri, precum şi a celorlalte moduri ale sale de apariţie multiple şi familiare. Astfel, devine posibilă şi întemeiată apercepţia asimilantă prin care corpul exterior ce se află „ acolo" primeşte, prin analogie, de la propriul meu corp, sensul de trup, şi mai apoi, sensul de trup ce se află într-o altă „lume", prin analogie cu lumea mea primordială.

După aceea, stilul general al acestei percepţii, ca şi al oricărei alte percepţii ce rezultă în urma asocierii trebuie descris astfel: atunci cînd elementele care reprezintă fundamentul apercepţiei se suprapun în cursul asocierii, se realizează o asociere de un grad superior. Dacă vreunul din aceste elemente este unul dintre modurile de apariţie ale obiectului intenţional — indice al unui sistem de fenomene multiple evocat prin asociere, ca sistem în ale cărui fenomene obiectul însuşi s-ar putea manifesta — atunci celălalt element este şi „completat", devenind, de asemenea, un fenomen care manifestă ceva, şi anume, un obiect analog. Aceasta însă nu se petrece ca şi cum unitatea şi multiplicitatea transferate lui n-ar face decît să-l completeze prin intermediul modurilor de apariţie proprii celuilalt element; mai curînd, obiectul sesizat prin analogie, respectiv sistemul său de fenomene al cărui indice este, se ajustează tocmai prin analogie fenomenului asemănător care evocă simultan întreg acest sistem. Fiecare transfer de la distanţă ce rezultă

prin cuplarea asociativă este, în acelaşi timp, o fuziune şi, în măsura în care nu intervin incompatibilităţi, el este o asimilare, o ajustare a sensului unui element la sensul celuilalt.

Dacă revenim acum la cazul nostru al percepţiei lui *alter ego*, este firesc faptul că ceea ce e aprezentat în „universul" meu primordial de către acel „corp" care se află „acolo" nu este sfera mea psihică şi nici nu aparţine, în general, sferei mele proprii. Prin corpul meu, eu sînt aici, centru al unei „lumi" primordiale orientate în jurul meu. Prin aceasta, în calitatea ei de monadă, întreaga mea sferă primordială are structura lui „aici" şi nu cea a unui „acolo" oarecare care poate fi modificat după bunul plac şi nici structura acelui „acolo" determinat. Şi unul şi altul se exclud reciproc, neputînd fi simultane. Dar în timp ce corpul străin situat „acolo" se asociază prin cuplare cu corpul meu situat „aici" şi, fiind dat în percepţie, devine nucleul unei aprezentări, nucleul experienţei unui *ego* coexistent, acesta din urmă trebuie să fie aprezentat, conform întregii desfăşurări a asocierii care constituie sensul său, ca un *ego* ce coexistă acum în modul „acolo" („ca şi cum aş fi acolo"). *Ego*-ul meu propriu care este dat într-o percepţie continuă de sine este însă acum prezent cu conţinutul specific situării sale „aici". Prin urmare, există un *ego* care este aprezentat ca un alt *ego*. Ceea ce în mod primordial era incompatibil, din punct de vedere al coexistenţei lor, devine acum compatibil prin faptul că *ego*-ul meu primordial îl constituie pe celălalt *ego* printr-o apercepţie aprezentativă care, conform specificului său, nu cere şi nu admite niciodată o confirmare prin intermediul unei prezentări.

Uşor de înţeles este şi modul în care, pe măsură ce asocierea activă se derulează în mod constant, o astfel de aprezentare a alterităţii furnizează conţinuturi aprezentative mereu noi şi face cunoscute prin urmare conţinuturile variabile ale celuilalt *ego*. Pe de altă parte, este uşor de înţeles şi modul în care devine posibilă o confirmare consecventă a aprezentării, datorită legăturii ei indisolubile cu o prezentare permanentă şi datorită exigenţelor specifice asocierii formulate cu anticipaţie. Evident primul conţinut determinat tre-

buie să-l formeze înţelegerea, sesizarea structurii organice a corpului celuilalt şi a comportamentului său specific în calitate de trup: sesizarea membrelor sale ca mîini care pipăie sau împing, ca picioare care merg, ca ochi care văd ş.a.m.d. În acest caz, eul este determinat pentru început doar ca fiind stăpîn peste trupul său; el se confirmă mereu în maniera cunoscută, în măsura în care întreaga formă şi întregul stil ale evoluţiei datelor senzorialităţii mele primordiale trebuie să corespundă permanent proceselor ale căror tipuri îmi sînt cunoscute datorită propriei activităţi a trupului meu. În continuare, se ajunge desigur la sesizarea prin „empatie" a unor anumite conţinuturi proprii „sferei psihice superioare". Ele sînt sugerate, de asemenea, prin intermediul trupului şi prin comportamentul său în lumea exterioară, de exemplu ca un comportament exterior al celui care este furios, vesel etc. Aceste conţinuturi sînt pentru mine inteligibile pornind de la propriul meu comportament în circumstanţe asemănătoare. Procesele psihice superioare, aşa de diverse şi de cunoscute cum sînt ele, au apoi din nou un stil al lor propriu în privinţa legăturilor sintetice şi a formelor de desfăşurare, care pot deveni inteligibile pentru mine datorită legăturilor asociative cu propriul meu stil de viaţă, a cărui structură tipică aproximativă îmi este familiară în mod empiric. De asemenea, fiecare înţelegere empatetică reuşită a celuilalt creează noi asocieri şi dezvăluie posibilităţi de comprehensiune; după cum invers, întrucît fiecare asociere prin cuplare este reciprocă, această înţelegere dezvăluie propria viaţă psihică, după asemănarea şi deosebirea ei şi o face capabilă să formeze noi asocieri, prin intermediul noilor percepţii distincte.

55. *Formarea comunităţii de monade şi prima formă a lumii obiective: natura intersubiectivă*

Şi mai importantă însă este clarificarea naturii comunităţii care se formează în diferite etape şi care, datorită experienţei

alterităţii, se stabileşte curînd între mine — *ego*-ul psiho-fizic primordial care e activ şi stăpîn peste trupul meu primordial — şi „celălalt", pe care-l experimentez prin aprezentare, sau care se stabileşte (dacă privim lucrurile într-un mod mai concret şi mai radical) între *ego*-ul meu şi *ego*-ul monadic al „celuilalt".

Ceea ce se constituie sub forma unei prime comunităţi ce reprezintă fundamentul tuturor celorlalte comunităţi intersubiective este comunitatea naturii, care o cuprinde şi pe cea dintre trupul străin şi eul psiho-fizic al celuilalt eu cuplată cu propriul meu eu psiho-fizic.

Întrucît subiectivitatea străină care are sensul şi valabilitatea unei alte subiectivităţi cu o sferă proprie rezultă în urma aprezentării ce are loc în interiorul sferei mele proprii precis determinate, maniera în care trebuie să se realizeze această comunitate — şi deja prima comunitate, sub forma unei lumi comune — poate fi considerată în primul moment ca o problemă obscură. Trupul străin ce apare în sfera primordială este pentru început un corp în interiorul naturii mele primordiale, care este unitatea mea sintetică; deci, ca parte determinantă a fiinţei mele proprii, el este inseparabil de mine însumi. Dacă acest trup are o funcţie aprezentată, o dată cu el devin conştient şi de „celălalt", pentru început prin trupul său, care îi este dat lui însuşi în modul de apariţie al lui „aici absolut". Cum se explică însă faptul că eu pot vorbi în general despre un acelaşi corp care apare în sfera mea primordială în modul „acolo" şi în sfera sa (pentru el) în modul „aici"? Cele două sfere primordiale — sfera mea, care pentru mine, ca *ego*, este cea originală şi sfera celuilalt, care pentru mine este aprezentată — nu sînt ele oare despărţite printr-un abis, peste care nu pot trece, căci aceasta ar însemna să-l experimentez pe „celălalt" într-un mod original şi nu prin aprezentare? Dacă rămînem la experienţa reală a alterităţii care are loc aşadar în orice moment, descoperim că, într-adevăr, corpul văzut este experimentat direct, în calitate de corp al „celuilalt" şi nu numai cu un indice al acestuia. Acest fapt nu este oare o enigmă?

Cum se realizează identificarea dintre corpul sferei mele originale şi corpul totalmente separat care este totuşi constituit în celălalt *ego*, şi care, odată identificat, se prezintă ca trupul celuilalt? Cum se poate realiza această identificare în general? Totuşi, enigma apare pentru prima oară atunci cînd cele două sfere originale au fost deja diferenţiate între ele — o diferenţiere care presupune deja ca experienţa alterităţii să-şi fi împlinit opera ei. Dat fiind faptul că aici nu este vorba despre nici un fel de geneză temporală a acestui tip de experienţă întemeiată pe o experienţă de sine anterioară în timp, ne poate fi de folos numai o explicitare exactă a intenţionalităţii ce poate fi scoasă cu adevărat la iveală în experienţa alterităţii, împreună cu dezvăluirea motivaţiilor interioare ale acesteia.

Aprezentarea ca atare presupune — am mai spus-o deja — un nucleu de prezentări. Ea este o reprezentare legată de această percepţie — de percepţia propriu-zisă — prin intermediul asocierilor, însă o astfel de reprezentare care e unită cu aceasta şi care are funcţia specială de copercepţie. Cu alte cuvinte, ambele sînt unite astfel, încît îndeplinesc funcţia comună a unei percepţii care prezintă şi aprezintă în sine simultan şi care produce conştiinţa existenţei întregului obiect în persoană. Prin urmare, în cazul obiectului (ce apare în modul „el însuşi" în persoană) unei astfel de percepţii prin intermediul unei prezentări-aprezentări, trebuie să distingem din punct de vedere noematic între ceea ce a fost realmente perceput din el şi restul care nu a fost perceput cu adevărat, dar care este totuşi coprezent. Astfel, fiecare percepţie de acest tip transcende, ea pune mai mult decît ceea ce este dat în persoană, mai mult decît ceea ce ea face prezent de fiecare dată „cu adevărat". Din această categorie face parte orice percepţie exterioară, de exemplu percepţia unei case (faţă-spate). Însă în fond, prin aceasta, orice percepţie, orice evidenţă în general este descrisă în structura ei cea mai generală în cazul în care concepem doar termenul de prezentare într-un sens mai larg.

Dacă aplicăm această idee generală în cazul percepţiei alterităţii, trebuie să acordăm şi aici atenţie faptului că ea nu

poate aprezenta decît pentru că prezintă în acelaşi timp, aprezentarea neputînd avea loc în acest caz decît în acea comunitate de funcţiune cu prezentarea. Aceasta implică însă faptul că ceea ce ea prezintă trebuie să aparţină de la bun început unităţii aceluiaşi obiect care este aprezent. Cu alte cuvinte: situaţia nu se prezintă — şi nici nu s-ar putea prezenta — ca şi cum corpul sferei mele primordiale care îmi indică pe celălalt eu (şi, o dată cu aceasta, cealaltă sferă primordială în întregul ei, sau pe celălalt *ego* concret) ar putea aprezenta prin urmare existenţa şi coexistenţa sa, fără ca acest corp primordial să capete sensul de trup ce aparţine celuilalt *ego*, aşadar sensul de trup străin şi, mai întîi, sensul de corp organic străin, conform tipului întregii operaţiuni de asociere şi apercepţie.

Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca şi cum corpul care se află „acolo" în sfera mea primordială ar rămîne separat de trupul celuilalt, ca şi cum el ar fi un gen de indice al propriului său *analogon* (într-o motivaţie evident inimaginabilă), ca şi cum natura mea primordială şi cea aprezentată a celuilalt, aşadar *ego*-ul meu concret şi *ego*-ul celuilalt, ar rămîne apoi separate în desfăşurarea asocierii şi a aprezentării. Mai curînd, acest corp natural situat „acolo" în sfera mea primordală aprezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, graţie asocierii prin cuplare cu trupul meu şi cu eul psiho-fizic activ în el. În acest caz, el aprezintă mai întîi în mod direct activitatea celuilalt eu în acest corp situat „acolo" şi mai apoi, în mod indirect, acţiunea lui asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiaşi naturi căreia îi aparţine acest corp situat „acolo" şi care este natura mea primordială. Ea este aceeaşi natură, numai că apare în modul lui „ca şi cum m-aş afla acolo în locul celuilalt trup". Corpul este acelaşi, el îmi este dat mie ca fiind acolo", iar celuilalt ca fiind „aici", în calitate de corp central. Întreaga „mea" natură este identică cu natura celuilalt, ea este constituită în sfera mea primordială ca unitate identică a modurilor multiple în care sînt dat, ca unitate identică în mulţimea orientărilor variabile în raport cu trupul meu, în calitate de „corp zero", situat într-un „aici"

absolut. Ea este constituită ca unitate identică a multiplicităţilor încă şi mai bogate care, în calitate de moduri de apariţie schimbătoare avînd diferite sensuri, în calitate de perspective variabile, sînt proprii oricărei situări particulare („aici" şi „acolo") şi aparţin trupului meu, legat într-o manieră cu totul specială de acest „aici" absolut. Toate acestea au pentru mine originalitatea sferei proprii care îmi este direct accesibilă prin explicitarea originară a *ego*-ului meu. În aprezentarea „celuilalt" sistemele sintetice sînt aceleaşi, împreună cu toate modurile lor de apariţie, aşadar împreună cu toate percepţiile posibile şi conţinuturile lor noematice; numai că percepţiile efective şi modurile în care obiectele ne sînt date în ele (şi, în parte, obiectele efectiv percepute astfel) nu sînt aceleaşi, ci tocmai acelea care pot fi percepute de „acolo", şi anume aşa cum sînt ele „acolo". Situaţia este asemănătoare pentru tot ceea ce îmi este propriu şi pentru tot ceea ce-mi este străin, chiar şi atunci cînd explicitarea originară nu se realizează prin intermediul percepţiilor. Eu nu posed o a doua sferă originală aprezentată, cu o a doua „natură" şi un al doilea trup (trupul celuilalt în persoană) în interiorul acestei naturi, pentru a mă întreba mai apoi cum să procedez pentru a le concepe pe amîndouă ca moduri de apariţie ale aceleiaşi naturi obiective. Ci, prin intermediul aprezentării înseşi şi al unităţii sale necesare, în calitate de aprezentare, cu prezentarea care o acompaniază (în virtutea căreia, în general, „celălalt" şi, în consecinţă, eul — *ego*-ul — său concret există pentru mine) se stabileşte în mod necesar sensul identităţii dintre natura „mea" primordială şi natura reprezentată de către celălalt. Ea este denumită, aşadar, pe drept cuvînt percepţie a alterităţii şi apoi, percepţie a lumii obiective, percepţie a faptului că celălalt se uită la acelaşi lucru ca şi mine ş.a.m.d., cu toate că această percepţie se desfăşoară exclusiv în interiorul sferei mele proprii. Aceasta însă exclude tocmai posibilitatea ca intenţionalitatea ei să meargă dincolo de ceea ce-mi este propriu, ca *ego*-ul meu să constituie, prin urmare, în sine un alt *ego*, şi anume ca existent. Ceea ce eu văd cu adevărat nu este un semn şi nici un simplu *analogon*, o imagine în sensul

obişnuit al cuvîntului, ci este celălalt. Iar ceea ce a fost perceput din el în originalitatea veritabilă, această corporalitate situată „acolo" (chiar şi numai una dintre laturile sale superficiale) este corpul însuşi al celuilalt, doar că privit tocmai din locul unde mă aflu şi din această parte. Conform constituirii sensului percepţiei celuilalt, el este trup al unui suflet care, din principiu, îmi este inaccesibil în original, amîndouă fiind unitate într-o realitate psiho-fizică.

Pe de altă parte, esenţei intenţionale a acestei percepţii a celuilalt — care, începînd de acum, există precum eu însumi în interiorul lumii, de aici înainte obiective — îi este propriu faptul că eu, în calitate de subiect care percepe, pot găsi acea separaţie dintre sfera mea primordială şi sfera celuilalt (reprezentată doar) şi, în consecinţă, pot urmări cele două straturi noematice în particularitatea lor şi pot explicita conexiunile intenţionalităţii asociative. Deasupra naturii constituie în mod primordial, fenomenul empiric care este natura obiectivă are un al doilea strat aprezentat, care provine din experienţa alterităţii; şi anume, aceasta se referă pentru început la trupul celuilalt care este — ca să spunem aşa — primul obiect în sine, aşa precum celălalt om este, din punct de vedere constitutiv, primul om în sine.

În ceea ce priveşte aceste fenomene originare ale obiectivităţii, lucrurile sînt deja clare pentru noi. Dacă reduc experienţa alterităţii, obţin constituirea stratului primordial al corpului celuilalt, prin intermediul prezentării sale în interiorul sferei mele primordiale; dacă o adaug, atunci obţin o aprezentare a aceluiaşi trup, aprezentare care, suprapunîndu-se sintetic peste şi identificîndu-se cu stratul prezentativ, îmi prezintă acest trup aşa cum el este dat celuilalt o dată cu celelalte moduri posibile pentru el.

Pornind de aici, aşa după cum e uşor de înţeles, orice obiect al naturii pe care-l experimentez sau pe care-l pot experimenta în profunzime primeşte un strat aprezentativ (deşi în nici un caz unul susceptibil de a fi perceput în mod explicit) care formează o unitate de identitate sintetică împreună cu stratul care îmi este dat în originalitatea sa primordială, constituind astfel

acelaşi obiect natural, dat în modurile posibile ale celuilalt. *Mutatis mutandis*, aceasta se repetă în cazul obiectelor superioare constituite din nou, care aparţin lumii obiective concrete, aşa cum ea este mereu prezentă pentru noi, ca lume a oamenilor şi a culturii.

Trebuie remarcat aici că sensul apercepţiei care reuşeşte să ajungă la celălalt implică tocmai faptul că lumea celorlalţi, lumea aparţinînd sistemelor lor de fenomene, trebuie experimentată în mod nemijlocit ca fiind identică cu lumea sistemelor mele de fenomene. Ştim însă foarte bine că există anomalii, că există oameni lipsiţi de vedere, de auz ş.a.m.d., că sistemele de fenomene nu sînt prin urmare întotdeauna absolut identice, iar straturi întregi (deşi nu toate) pot diferi între ele. Anormalitatea însă trebuie să se constituie ea însăşi mai întîi ca atare, iar ea poate realiza aceasta doar pe baza unei normalităţi care o precede în sine. Aceasta trimite din nou la problemele noi ale unei analize fenomenologice de un grad superior referitoare la originea constitutivă a lumii obiective, ca lume existentă pentru noi care îşi trage existenţa numai din sursele sensibilităţii noastre şi care altfel n-ar putea avea sens şi existenţă pentru noi. Lumea există în virtutea confirmării concordante a constituirii aperceptive odată realizate, confirmare ce are loc în şi prin desfăşurarea progresivă şi concordantă (dar care implică, eventual, anumite „corecţii" constante ce restabilesc mereu concordanţa) a vieţii empirice. Concordanţa se menţine, de asemenea, graţie unei transformări a apercepţiilor prin intermediul distincţiei dintre normalitate şi anomalii, ca modificări intenţionale ale acesteia, respectiv prin intermediul constituirii unor noi unităţi în variaţia acelor anomalii.

Problematicii anomaliilor îi aparţine şi problema animalităţii şi a ierarhiei ei în animale „superioare şi inferioare". În raport cu animalul, omul este din punct de vedere constitutiv cazul normal, aşa cum eu însumi sînt din punct de vedere constitutiv norma primară pentru toţi oamenii. Animalele sînt esenţialmente constituite pentru mine ca „variante" anormale ale umanităţii mele, chiar dacă şi în cazul lor poate avea loc

mai apoi o nouă separare între normalitate şi anormalitate. Este vorba întotdeauna despre modificări intenţionale care se revelează ca atare în structura însăşi a sensului lor. Toate acestea necesită într-adevăr o explicitare fenomenologică extrem de profundă; pentru scopurile noastre însă, această descriere generală este suficientă.

După aceste clarificări, nu mai este o enigmă modul în care eu pot constitui în interiorul meu un alt eu, sau exprimat mai radical, modul în care pot constitui în interiorul monadei mele o altă monadă şi pot experimenta tocmai în calitate de „celălalt" ceea ce a fost constituit în mine însumi. În acelaşi timp şi inseparabil de aceasta, nu mai poate fi o enigmă nici modul în care pot identifica o natură constituită în interiorul meu cu una constituită de celălalt (sau, pentru a vorbi cu întreaga precizie necesară: cu o natură constituită în mine, în calitate de natură constituită de celălalt).

Această identificare sintetică nu este o enigmă mai mare decît orice altă identificare, aşadar decît orice altă identificare ce are loc în interiorul sferei mele originale proprii, graţie căreia, în general, unitatea obiectului capătă pentru mine sens şi existenţă prin intermediul reprezentărilor. Să considerăm următorul exemplu instructiv şi să-l valorificăm în acelaşi timp pentru punerea în evidenţă a unei idei care să ne conducă mai departe, a ideii unei legături constituite prin intermediul reprezentării. În ce mod un act al conştiinţei mele poate obţine pentru mine sensul şi valoarea unei experienţe reale, reale în forma sa temporală identică şi în conţinutul său temporal identic? Originalul nu mai e prezent, dar prin intermediul repetatelor reprezentări eu revin asupra lui, convins fiind că „pot face la fel întotdeauna din nou". Evident, aceste reprezentări repetate formează ele însele o succesiune, fiind separate unele de altele. Aceasta nu împiedică însă ca o sinteză a identificării să le lege împreună în conştiinţa evidentă de un „acelaşi" obiect, ceea ce implică o aceeaşi şi unică formă temporală avînd acelaşi conţinut. Prin urmare, „acelaşi" înseamnă aici, ca pretutindeni de altfel, obiect intenţional identic al unor experienţe separate care este, aşadar, imanent acestora doar în calitate de obiect ireal[166].

Un alt caz extrem de important în sine este cel al constituirii (în sensul pregnant al cuvîntului) a unor obiecte ideale, precum şi a tuturor obiectelor logice ideale. Printr-un act cogitativ viu şi multiplu articulat, eu creez o figură geometrică, o teoremă, o structură numerică şi apoi repet altă dată acest act pe baza amintirii creaţiei precedente. Conform unei legi esenţiale, o sinteză a identificării se declanşează imediat şi o nouă sinteză se formează o dată cu fiecare repetiţie ce poate fi realizată avînd conştiinţa libertăţii absolute: este vorba despre aceeaşi propoziţie identică, despre aceeaşi structură numerică identică, doar că ele sînt constituite în mod repetat sau, ceea ce este acelaşi lucru, sînt făcute evidente în mod repetat. Prin urmare, în interiorul fluxului conştiinţei mele ce este mereu constituit deja, sinteza (prin intermediul reprezentării rememorative) se întinde de la prezentul viu la momentele mele trecute, stabilind astfel o legătură între ele.

Cu aceasta, este rezolvată de altfel problema transcendentală, extrem de importantă în sine, a obiectualităţilor ideale (într-un sens specific). Supratemporalitatea lor se prezintă ca omnitemporalitate, ca un corelativ al unei posibilităţi de a fi produsă şi reprodusă în mod liber în orice moment. După constituirea lumii obiective împreună cu timpul său obiectiv şi cu oamenii săi obiectivi în calitate de posibile subiecte gînditoare, toate acestea se aplică evident, de asemenea, structurilor ideale care se obiectivizează la rîndul lor şi omnitemporalităţii lor obiective. Astfel, devine inteligibilă deosebirea lor faţă de realităţile obiective care sînt individualizate în spaţiu şi timp.

Dacă revenim acum la cazul nostru al experienţei alterităţii, observăm că în structura sa complicată ea stabileşte prin intermediul reprezentării o legătură asemănătoare între experienţa de sine a *ego*-ului concret, deci a sferei primordiale, care se derulează într-o manieră vie şi neîntreruptă (ca un fenomen original pur pasiv) şi sfera străină reprezentată în interiorul sferei primordiale. Experienţa alterităţii realizează aceasta prin intermediul sintezei care identifică trupul celuilalt dat într-un mod primordial cu acelaşi trup care este însă apre-

zentat într-un alt mod de apariţie. Pornind de aici, ea se extinde şi continuă prin sinteza identificatoare a aceleiaşi naturi confirmate, care este dată simultan în mod primordial (în originalitatea senzorială pură) şi prin intermediul aprezentării. Astfel este întemeiată în mod primar coexistenţa dintre eul meu (*ego*-ul meu concret în general) şi eul celuilalt, coexistenţa dintre viaţa intenţională a eului meu şi viaţa intenţională a celuilalt eu, dintre „realităţile" mele şi „realităţile" sale; pe scurt, este întemeiată astfel o formă temporală comună, în care fiecare temporalitate primordială capătă de la sine simpla semnificaţie a unui mod original, subiectiv şi particular de apariţie a temporalităţii obiective. Se observă în acest caz cum comunitatea temporală a monadelor raportate unele la altele din punct de vedere constitutiv este indisolubilă, întrucît ea se află într-o legătură esenţială cu constituirea unei lumi şi a unui timp universal.

56. *Constituirea gradelor superioare ale comunităţii intermonadologice*

Cu aceasta am elucidat, aşadar, prima treaptă — cea inferioară — a formării comunităţii dintre mine, monada primordială pentru mine şi cea constituită în interiorul meu, ca monadă străină şi, în consecinţă, ca existentă pentru sine, dar care nu-şi poate justifica faţă de mine propria existenţa decît graţie unei aprezentări. Faptul că ceilalţi se constituie în mine, în calitate de ceilalţi, este singurul mod imaginabil în care ei, ca fiinţe existente într-un anumit fel, pot avea sens şi valabilitate pentru mine. Dacă sursa din care ei obţin acestea este o confirmare constantă, atunci ei există cu adevărat şi eu *trebuie* să afirm existenţa lor, dar atunci doar cu sensul în care ei sînt constituiţi: şi anume, ca monade ce există pentru ele însele exact în acelaşi mod în care eu exist pentru mine însumi; mai apoi însă şi ca monade care există sub forma unei comunităţi, aflate aşadar (o repet, subliniind expresia deja folosită anterior) în legătură cu mine, în calitate de ego concret, de

monadă. De fapt, ele sînt separate în mod real [*reell*] de monada mea, în măsura în care nici o legătură reală nu conduce de la experienţele lor la experienţele mele şi, în general, de la sfera lor proprie la sfera mea proprie. Acestei separări îi corespunde separarea „reală" [„*reale*"], separarea concretă dintre fiinţa mea psiho-fizică şi fiinţa psiho-fizică a celuilalt, care se prezintă ca o separare în spaţiu, datorită caracterului spaţial al trupurilor obiective. Pe de altă parte, această comunitate originară nu este un nimic. Chiar dacă fiecare monadă este în mod real o unitate absolut circumscrisă şi închisă în sine, totuşi penetrarea intenţională ireală a celuilalt în sfera mea primordială nu este ireală în sensul unui vis sau al unei reprezentări de tipul unei pure fantezii. Obiectele şi fiinţele existente formează între ele o comunitate intenţională. Aceasta este din principiu o legătură de un tip cu totul particular, o comunitate efectivă, tocmai cea care face posibilă din punct de vedere transcendental existenţa unei lumi, a unei lumi de oameni şi de obiecte.

După ce am clarificat suficient prima treaptă a formării comunităţii dintre monade şi — ceea ce este aproape acelaşi lucru — constituirea primară a unei lumi obiective pornind de la lumea primordială, gradele superioare comportă dificultăţi relativ mai mici. Oricît de necesară ar fi, de asemenea, efectuarea unor cercetări cuprinzătoare pentru o explicitare completă a lor (cercetări care să se aplice la un ansamblu de probleme diferenţiate), ne putem mulţumi pentru moment să trasăm aici doar cîteva linii generale şi uşor inteligibile pe bazele deja puse.

Pornind de la mine, monada originară din punct de vedere constitutiv, ajung apoi la monadele care sînt „celelalte" pentru mine, respectiv „ceilalţi" ca subiecte psiho-fizice. Aceasta implică faptul că eu îi „obţin" nu ca simple subiecte care mi se opun prin trupul lor şi care, graţie cuplării asociative, se raportează la fiinţa mea psiho-fizică (care, în general şi într-un mod inteligibil, este un „corp central" şi în lumea comună al cărei grad îl studiem acum, graţie modurilor necesarmente

orientate în care este dat). Mai curînd, sensul unei comunităţi umane, sensul omului care, deja ca individ, poartă cu sine sensul de membru al unei comunităţi (ceea ce se transmite şi e valabil şi în cazul grupurilor de animale) implică faptul de a-exista-reciproc-unul-pentru-celălalt, ceea ce aduce cu sine o asimilare obiectivantă a fiinţei mele şi a fiinţei tuturor „celorlalţi"; aşadar, la fel ca orice altul, eu exist ca un om în mijlocul altor oameni. Dacă pătrund mai adînc în orizontul propriu „celuilalt"[167], atunci dau curînd de următorul fapt: aşa cum trupul său se află în cîmpul meu de percepţie, tot astfel trupul meu se află în cîmpul său de percepţie şi, în general, el mă experimentează direct ca un „celălalt" pentru el, aşa cum şi eu îl experimentez ca un „celălalt" pentru mine. De asemenea, observ că oamenii se experimentează reciproc în calitate de „ceilalţi"; apoi, observ că de fiecare dată îl pot experimenta pe „celălalt" nu numai în calitate de „celălalt", ci şi ca raportîndu-se din nou la cei care sînt „ceilalţi" pentru el şi eventual la mine însumi în acelaşi timp, într-o manieră mediată ce trebuie gîndită iterativ. Este clar şi faptul că oamenii nu pot fi apercepuţi decît ca subiecte care găsesc în jurul lor mereu alţi oameni, nu numai în realitate, ci şi ca posibilitate. Natura infinită şi nelimitată devine atunci ea însăşi o astfel de natură care înglobează, de asemenea, o multiplicitate nelimitată de oameni (mai general vorbind, de fiinţe) distribuiţi într-un mod necunoscut în spaţiul infinit, ca subiecte ale unei comunităţi posibile.

Acestei comunităţi îi corespunde, desigur, în realitatea concretă transcendentală o comunitate deschisă de monade pe care o denumim intersubiectivitate transcendentală. Ea este constituită (aşa cum se înţelege aproape de la sine) ca existînd în mod pur în mine, *ego*-ul care meditează, ca existînd pentru mine şi avînd originea doar în intenţionalitatea mea; însă ea e constituită ca o astfel de intersubiectivitate care, în toate formele sale (în modificarea „celorlalţi"), este constituită ca aceeaşi, doar că în alte moduri de apariţii subiective şi ca purtînd necesarmente în sine aceeaşi lume obiectivă. Desigur,

esenţei lumii constituite în mine în mod transcendental (şi analog, în interiorul oricărei comunităţi de monade imaginabile pentru mine) îi este propriu faptul de a fi, de asemenea, în mod esenţial şi necesar, o lume de oameni, de a fi constituită în sufletul fiecăruia într-un mod mai mult sau mai puţin perfect, în actele sale intenţionale, în sistemele potenţiale ale intenţionalităţii care, în calitate de „viaţă psihică", sînt constituite deja, la rîndul lor, ca existente în lume. Constituirea lumii obiective în interiorul sufletului este concepută, de exemplu, ca experienţa mea reală şi posibilă a lumii, ca experienţa mea, a eului care se percepe, care se experimentează prin sine ca om. Această experienţă este mai mult sau mai puţin perfectă, ea are permanent propriul său orizont deschis şi nedeterminat. În interiorul lui, fiecare „celălalt" este pentru orice om o realitate fizică, psiho-fizică şi psihică, formînd un univers deschis şi infinit către care există o infinitate de căi de acces, mai bune sau mai rele, chiar dacă în cele mai multe cazuri tocmai mai puţin bune.

57. *Clarificarea paralelismului dintre explicitarea vieţii psihice şi explicitarea egologică transcendentală*

Pornind de aici, nu este greu de clarificat paralelismul necesar dintre explicitarea vieţii psihice şi explicitarea egologică transcendentală sau faptul că sufletul pur este, aşa după cum am afirmat anterior, o autoobiectivare a monadei, care se realizează în interiorul ei şi ale cărei diverse grade sînt funciarmente necesare pentru ca „ceilalţi" să poată exista în general pentru ea.

De aceasta este legat faptul că orice analiză şi teorie transcendental-fenomenologică — inclusiv teoria constituirii transcendentale a unei lumi obiective, pe care tocmai am schiţat-o anterior, în liniile ei principale — poate fi realizată *a priori* şi în domeniul natural, prin renunţarea la atitudinea transcendentală. Transpusă în această „naivitate" transcen-

dentală, ea devine o teorie „psihologică". Din punct de vedere eidetic şi empiric, unei psihologii „pure" — adică, unei psihologii care explicitează doar esenţa intenţională proprie a unui suflet, a unui eu omenesc concret — îi corespunde o fenomenologie transcendentală şi invers. Acesta însă este un fapt care trebuie pus în evidenţă prin intermediul unei analize transcendentale.

58. *Structura problemelor analizei intenţionale a comunităţilor intersubiective superioare. Eul şi universul său*

Constituirea umanităţii, respectiv a acelei comunităţi care aparţine esenţei depline a acesteia, nu este încă terminată prin ceea ce am prezentat pînă acum. Pornind însă de la comunitatea luată în sensul obţinut anterior, este extrem de uşor de înţeles şi de conceput posibilitatea unor acte ale eului care, prin intermediul experienţei aprezentative a alterităţii, penetrează în celălalt eu; este uşor de înţeles şi de conceput posibilitatea unor acte ale eului care au caracterul unor acte eu-tu[168], al unor acte sociale prin care se realizează întreaga comunicare umană personală. A studia cu atenţie aceste acte în formele lor diverse şi, pornind de aici, a face inteligibilă din punct de vedere transcendental esenţa oricărei socialităţi este o temă importantă. O dată cu formarea propriu-zisă a comunităţii sociale, se constituie în interiorul lumii obiective, ca entităţi obiective spirituale specifice, diversele tipuri de comunităţi sociale în posibila lor ordine structurată, între care şi tipurile cu totul deosebite ce au caracterul de „personalităţi de ordin superior".

Apoi ar urma să fie luată în consideraţie problema (inseparabilă de problematica explicitată anterior şi, într-un anumit sens, corelativă ei) a constituirii unui mediu specific uman, şi anume a unui mediu cultural pentru fiecare om şi pentru fiecare comunitate de oameni şi a constituirii tipului său propriu, deşi limitat, de obiectivitate. Această obiectivitate este

limitată, cu toate că pentru mine şi pentru fiecare om în general, lumea este dată în mod concret doar ca lume a culturii şi cu sensul de accesibilă oricui. Aşa după cum reiese însă curînd, în urma unei explicitări mai exacte a sensului său, tocmai această accesibilitate nu este una necondiţionată, şi aceasta din raţiuni esenţiale ale constituirii sale. Desigur, ea este diferită de accesibilitatea generală absolut necondiţionată care aparţine funciarmente sensului constitutiv al naturii, al corporalităţii organice şi astfel al omului psiho-fizic (ultimul conceput într-o anumită generalitate). Firește, sferei generalităţii necondiţionate îi mai este propriu încă şi faptul (în calitate de corelativ al formei esenţiale a constituirii lumii) că fiecare trăieşte *a priori* în aceeaşi natură comună tuturor, într-o natură pe care, în virtutea necesarei împletiri a vieţii sale cu viaţa celorlalţi, o transformă prin acţiunea sa individuală şi comună într-o lume a culturii, într-o lume ce are o valoare pentru om, oricît ar fi ea de primitivă. Aceasta nu exclude însă, *a priori* cît şi în fapt, ca oamenii unei aceleiaşi lumi să trăiască într-o comunitate culturală extrem de slabă sau chiar să nu trăiască deloc într-o comunitate culturală şi apoi să constituie diferite medii culturale ca lumi ale vieţii[169] ce au o viaţă concretă şi în care trăiesc, activ sau pasiv, comunităţi separate între ele în mod relativ sau absolut. Pornind de la un anumit nucleu al ei, orice om înţelege propria sa lume înconjurătoare concretă (care are mereu un orizont nedezvăluit), respectiv cultura sa, tocmai în calitate de membru al unei comunităţi care a format-o pe aceasta din punct de vedere istoric. O înţelegere mai adîncă, una care să reveleze orizontul trecutului ce determină înţelegerea prezentului însuşi, este în principiu posibilă pentru orice membru al acestei comunităţi; el poate realiza aceasta într-o anumită originaritate care îi este accesibilă doar lui şi care este inaccesibilă oricărui membru al unei comunităţi care vine în contact cu această comunitate. Pentru început, el percepe oamenii lumii străine, aşa cum e şi firesc, ca oameni în general şi ca aparţinînd unei anumite lumi culturale; pornind de aici, el trebuie să-şi creeze mai apoi, treptat, noi posibilităţi de comprehensiune. Pornind de la ceea ce este

comprehensibil în general, el trebuie să-şi deschidă o cale de acces către înţelegerea ulterioară a unor structuri tot mai vaste ale prezentului şi, de aici, către cele ale trecutului istoric, care apoi ajută din nou la o mai cuprinzătoare dezvăluire a prezentului.

Constituirea de „lumi", de oricare tip ar fi ele, începînd cu fluxul propriu al conştiinţei, împreună cu multiplicităţile sale infinite şi nelimitate şi terminînd cu lumea obiectivă în diferitele ei grade de obiectivare, este supusă legilor constituirii „orientate", ale unei constituiri care presupune în diferite trepte, dar într-un sens extrem de larg, o lume constituită în mod primordial şi o alta în mod secundar. În acest caz, ceea ce este constituit în mod primordial participă întotdeauna cu un nou strat de sens [*Sinnesschicht*] la constituirea lumii secundare, astfel încît devine elementul central al modurilor orientate în care este dat. Ca „lume", ea este necesarmente dată în calitate de orizont existenţial ce poate fi făcut accesibil, poate fi ordonat şi relevat pornind de la acest element central primordial. Situaţia se prezintă la fel deja şi pentru prima lume, pentru „lumea imanentă" pe care o denumim fluxul conştiinţei. El este dat ca un sistem de elemente exterioare unele altora şi orientate în raport cu prezentul viu care se constituie în mod primordial şi de la care pornind devine accesibil tot ceea ce se află în afara lui, tot ceea ce aparţine temporalităţii imanente. Din nou, în interiorul sferei primordiale luată în sensul nostru specific, trupul meu este elementul central al „naturii", ca „lumea" care se constituie abia prin activitatea lui. În mod asemănător, organismul meu psiho-fizic are un rol primordial în constituirea lumii obiective a exteriorităţii şi apare ca element central în modurile orientate de prezentare ale acesteia. Dacă totuşi „lumea" primordială, luată în sensul nostru cu totul particular, nu devine ea însăşi centru al lumii obiective, aceasta se datorează faptului că acest întreg se obiectivizează astfel încît ea nu mai creează o nouă exterioritate. Dimpotrivă, varietatea de forme a lumii celorlalţi este dată ca fiind orientată în raport cu propria mea lume, prin

urmare, ea formează o lume pentru că se constituie în acelaşi timp cu o lume obiectivă comună ce îi este imanentă şi a cărei formă spaţial-temporală are pentru ea în acelaşi timp şi funcţia unei forme de acces.

Dacă ne întoarcem acum la cazul nostru al lumii culturii, atunci observăm că şi ea este dată ca lume a mai multor culturi, ca lume orientată şi avînd drept fundament natura generală, precum şi forma sa de acces spaţial-temporală care contribuie la accesibilitatea multiplelor culturi şi creaţii culturale.

Observăm astfel că şi lumea culturii este dată ca fiind „orientată" în raport cu un punct-zero, respectiv cu o „personalitate". În acest caz, eu şi cultura mea formăm sfera primordială în raport cu orice altă cultură „străină". Aceasta îmi este accesibilă mie şi le este celor care fac parte din aceeaşi cultură cu mine doar prin intermediul unui anumit tip de experienţă a alterităţii, al unui anumit tip de empatie prin care pătrund în interiorul umanităţii străine şi al culturii ei, iar această empatie reclamă, de asemenea, investigaţii intenţionale.

Trebuie să renunţăm acum la cercetarea mai exactă a stratului de sens care conferă lumii oamenilor şi lumii culturii sensul lor specific şi care le înzestrează, aşadar, cu predicate specific „spirituale". Explicitările constitutive pe care le-am efectuat au pus în evidenţă legăturile dintre motivaţiile intenţionale prin care s-a constituit stratul fundamental coerent al întregii lumi concrete care ne rămîne dacă facem abstracţie de toate predicatele „spiritului obiectiv". Noi păstrăm întreaga natură constituită deja în sine în mod concret şi unitar, incluzînd trupurile oamenilor şi ale animalelor, însă nu mai păstrăm viaţa psihică în plenitudinea ei concretă, întrucît, prin intermediul conştiinţei, fiinţa umană ca atare se raportează — şi presupune această raportare — la un mediu practic existent, în calitate de univers înzestrat deja permanent cu predicate ce au o anumită semnificaţie pentru om.

Faptul că orice astfel de predicat al lumii rezultă în urma unei geneze temporale, şi anume în urma unei astfel de sin-

teze care este înrădăcinată în activitatea și pasivitatea omului, nu are nevoie de demonstrație. În ceea ce privește originea acestor predicate în subiecții individuali și originea valabilității lor intersubiective ca una ce rămîne inerentă lumii comune a vieții, se presupune apoi că o comunitate de oameni, ca și fiecare om în parte, trăiește într-un univers concret la care se raportează prin activitatea și pasivitatea sa și că toate acestea sînt deja constituite. În această transformare permanentă a lumii vieții umane, se modifică, evident, și oamenii înșiși ca persoane, în măsura în care ei trebuie să adopte în mod corelativ caracteristici mereu noi. Aici se face simțită foarte mult importanța problemelor constituirii statice și genetice, ultima în calitate de problemă parțială a enigmaticei geneze universale. De exemplu, în ceea ce privește personalitatea, nu este vorba doar despre problema constituirii statice a unei unități a caracterului personal, în opoziție cu multiplicitatea habitualităților create și distruse din nou, ci este vorba, de asemenea, despre problema genezei ce ne trimite înapoi către enigma caracterului „înnăscut".

Trebuie să ne mulțumim cu faptul de a fi schițat aceste probleme de un grad superior ca probleme constitutive și de a fi făcut astfel inteligibil faptul că, prin desfășurarea sistematică a explicitării transcendentale fenomenologice a *ego*-ului apodictic, trebuie să ni se dezvăluie în cele din urmă sensul transcendental al lumii în plenitudinea ei concretă în care ea este lumea permanentă a vieții noastre, a tuturor. Aceasta se referă la toate formele particulare din mediul înconjurător în care lumea ni se revelează de fiecare dată, conform propriei noastre educații și dezvoltări personale sau conform apartenenței noastre la o națiune sau alta, la un cerc de cultură sau altul. Toate acestea sînt guvernate de legi esențiale necesare, respectiv de un stil esențial, a cărui necesitate își are originea în *ego*-ul transcendental și apoi în intersubiectivitatea transcendentală pe care o descoperă în el. Așadar, toate acestea sînt guvernate de un stil care își are originea în formele esențiale ale motivației transcendentale și ale constituirii transcendentale. Dacă am reuși să le dezvăluim, atunci acest stil aprioric ar

căpăta o elucidare raţională de cea mai înaltă dignitate, cea proprie unei inteligibilităţi ultime, unei inteligibilităţi transcendentale.

59. *Explicitarea ontologică şi locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendentale constitutive*

Prin intermediul analizelor coerente pe care le-am efectuat şi, parţial, graţie schiţării anticipative — care însoţeşte aceste analize — a unei problematici noi absolut necesare şi a formei de ordine impuse de aceasta, am obţinut cîteva evidenţe filozofice fundamentale. Pornind de la lumea experienţei dată ca existentă şi, în atitudinea eidetică, de la o lume a experienţei în general, dată ca existentă, am efectuat reducţia transcendentală, adică am revenit la *ego*-ul transcendental care constituie în sine faptul de a fi dat[170] şi toate celelalte moduri ulterioare în care este dat. Cu alte cuvinte, graţie unei modificări de sine eidetice, am revenit la un *ego* transcendental în general.

Acesta a fost conceput, aşadar, ca un *ego* ce experimentează în sine lumea şi o justifică prin desfăşurarea concordantă a acestei experienţe. Analizînd esenţa unei astfel de constituiri şi nivelurile ei egologice, am pus în evidenţă un *a priori* de un tip cu totul nou: este vorba tocmai despre cel al constituirii. Am învăţat să distingem între autoconstituirea *ego*-ului pentru sine însuşi şi în fiinţa sa proprie primordială şi constituirea tuturor alterităţilor sale de diferite grade, pornind de la fiinţa sa proprie. A rezultat astfel unitatea universală a ansamblului constituirii în forma sa esenţială ce are loc în propriul meu *ego*, corelativul ei fiind lumea care există permanent în mod obiectiv pentru mine şi pentru orice *ego* în general şi care continuă să se constituie în noi straturi de sens — aceasta însă, conform unui stil şi unei forme apriorice corelative. Iar această constituire este ea însăşi un *a priori*. Aceste explicitări — cele mai radicale-şi mai consecvente cu putinţă — ale conţinutului intenţional şi ale motivaţiilor intenţionale incluse

în *ego*-ul „meu" şi în modificările mele eidetice arată că structura generală empirică a lumii obiective date, structura ei ca natură pură, regn animal, umanitate, comunităţi de diferite grade şi de diferite culturi este într-o foarte mare măsură — şi poate chiar mai mult decît atît, aşa cum am putut vedea deja — o necesitate esenţială.

De aici rezultă ca o consecinţă inteligibilă şi necesară faptul că misiunea unei ontologii apriorice a lumii reale, care este tocmai aceea de a pune în evidenţă acest *a priori* al universalităţii ei, reprezintă o temă absolut necesară; pe de altă parte însă, ea este o problemă unilaterală, nefiind o chestiune filozofică în sensul cel mai profund al cuvîntului. Căci un *a priori* ontologic de acest tip (precum cel al naturii, al regnului animal, al socialităţii şi al culturii) conferă, într-adevăr, faptului ontic, lumii reale în „contingenţele" ei o relativă inteligibilitate, cea a unei necesităţi evidente a felului său de-a exista [*Sosein*] întemeiate pe anumite legi esenţiale — nu însă şi inteligibilitatea filozofică, adică inteligibilitatea transcendentală. Filozofia reclamă o clarificare a celor mai concrete şi definitive legităţi esenţiale; ele sînt acelea care determină faptul că lumea obiectivă îşi are rădăcinile în mod esenţial în subiectivitatea transcendentală, prin urmare ele sînt acelea care fac inteligibilă lumea într-un mod concret ca sens constituit. Iar prin aceasta, ni se revelează pentru prima oară „cele mai înalte şi ultime" probleme care mai pot fi puse încă lumii concepute în acest mod.

Pentru fenomenologia aflată în faza ei de început, a fost deja un succes faptul că propria sa metodă a intuiţiei pure, însă în acelaşi timp eidetice, a condus la încercări de a schiţa o nouă ontologie, esenţialmente diferită de ontologia secolului al XVIII-lea, care într-o manieră logică opera cu concepte care nu se întemeiau pe intuiţie.[171] Sau — ceea ce este acelaşi lucru — a fost deja un succes faptul că ea a condus la încercările de constituire a ştiinţelor apriorice particulare (gramatica pură, logica pură, dreptul pur, ştiinţa eidetică a naturii experimentate în mod intuitiv etc.) şi a unei ontologii generale atotcuprinzătoare a lumii obiective, pornind direct de la sursele intuiţiei concrete.

În această privinţă, nimic nu ne împiedică să începem într-o manieră cu totul concretă cu universul nostru omenesc şi cu omul însuşi în calitate de subiect care se raportează în mod esenţial la el şi apoi să cercetăm tocmai într-o manieră pur intuitivă *a priori*-ul extrem de bogat (şi care nu a fost niciodată scos la iveală) al unei astfel de lumi în general, luîndu-l ca punct de plecare pentru o explicitare sistematică a structurilor esenţiale ale fiinţei umane şi a straturilor lumii ce se revelează în mod corelativ. Rezultatele obţinute astfel, deşi formează un sistem al *a priori*-ului, nu devin însă, conform celor spuse anterior, un *a priori* inteligibil, filozofic, raportat la sursele ultime ale inteligibilităţii, decît atunci cînd problemele constitutive se dezvăluie ca probleme proprii unui plan specific filozofic, decît atunci cînd domeniul natural al cunoaşterii este înlocuit de domeniul transcendental. Aceasta implică faptul că tot ceea ce este natural, tot ceea ce este deja dat în atitudinea naturală va fi constituit iarăşi, într-o nouă originaritate, şi că nu va fi interpretat mai apoi ca un simplu obiect ce este deja constituit în mod definitiv. Faptul că, în general, un procedeu care se bazează pe intuiţia eidetică este numit fenomenologic şi reclamă o anumită semnificaţie filozofică nu se poate justifica decît prin aceea că orice intuiţie veritabilă îşi are locul său în ansamblul constituirii. De aceea, orice afirmaţie ontologică care se referă la sfera principiilor (axiomelor) fundamentale, orice constatare intuitivă pozitivă are rolul unui travaliu preliminar şi chiar al unui travaliu *a priori* indispensabil. Ea ne furnizează firul conducătror transcendental pentru punerea în evidenţă a caracterului pe deplin concret al constituirii, în dubla sa structură noetică şi noematică.

Rezultatele „monadologice" ale investigaţiei noastre arată ce lucruri importante şi absolut noi ne dezvăluie această revenire la problemele constitutive, fără a mai pune la socoteală faptul că ea dezvăluie şi orizonturile de sens ascunse în latura ontică, orizonturi a căror neglijare ar limita în mod esenţial valoarea afirmaţiilor apriorice şi ar face incertă aplicarea lor.

60. *Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienţei alterităţii*

Aceste rezultate sînt metafizice în măsura în care este adevărat că ultimele cunoştinţe despre fiinţă pot fi numite metafizice. Aici însă, nu este vorba despre nimic altceva decît despre metafizica în sensul obişnuit al cuvîntului, ca o metafizică degenerată din punct de vedere istoric, care nu e deloc conformă sensului în care metafizica a fost întemeiată la origine ca „primă filozofie". Maniera de justificare pur intuitivă, concretă şi, în plus, apodictică a fenomenologiei exclude orice „aventură metafizică" şi orice excese speculative.[172]

Să reliefăm acum cîteva dintre rezultatele noastre metafizice, la care vom adăuga ceva mai încolo cîteva consecinţe ulterioare.

Ego-ul meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care-l pot postula ca existînd într-o manieră apodictică absolută, nu poate fi *a priori* un *ego* care experimentează lumea decît atunci cînd formează o comunitate împreună cu celelalte *ego*-uri analoage lui şi numai atunci cînd este membru al unei comunităţi de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuşi. O justificare consecventă a lumii empirice obiective implică o justificare consecventă a celorlalte monade ca existente. Dimpotrivă, eu nu pot imagina nici o pluralitate de monade decît sub forma unei comunităţi explicite sau implicite, adică sub forma unei comunităţi care constituie în sine o lume obiectivă şi care se întinde în spaţiu şi în timp, realizîndu-se în ea sub formă de fiinţe şi, în particular, de fiinţe umane. Coexistenţa monadelor, simpla lor simultaneitate înseamnă în mod necesar şi esenţial o coexistenţă temporală şi mai apoi, de asemenea, o „temporalizare" [*Verzeitlicht-Sein*] în forma unei temporalităţi reale.

La toate acestea însă se mai adaugă alte cîteva rezultate metafizice extrem de importante. Este oare imaginabilă (pentru mine, cel care afirm aceasta şi, pornind de la mine, pentru orice alt subiect imaginabil care ar putea afirma

aceasta) coexistenţa mai multor mulţimi de monade separate, adică a unor mulţimi care nu formează între ele o comunitate şi care constituie prin urmare fiecare în parte o lume proprie? Pot fi imaginate, aşadar, două lumi separate la infinit, două spaţii şi două timpuri-spaţii infinite? Evident, acesta nu este un lucru imaginabil, ci o pură absurditate. Ca unitate a unei intersubiectivităţi, a unei intersubiectivităţi ce se poate dispensa, eventual, de orice legătură actuală cu celelalte comunităţi de monade, fiecare astfel de grup de monade posedă, desigur, *a priori* propria sa „lume", care poate avea un aspect cu totul particular. Dar amîndouă aceste lumi sînt apoi în mod necesar simple „universuri" ale acestor intersubiectivităţi şi simple aspecte ale unei unice lumi obiective care le este comună. Căci cele două intersubiectivităţi nu sînt suspendate în aer; fiind imaginate de mine, amîndouă se află cu mine, în calitate de monadă primordială care le constituie (respectiv cu mine, ca variantă posibilă a înseşi fiinţei mele), într-o necesară comunitate. Ele fac parte, aşadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică şi universală care mă înglobează şi pe mine însumi şi care cuprinde în sine toate monadele şi toate grupurile de monade ce trebuie imaginate ca fiind coexistente. Prin urmare, în realitate nu poate exista decît o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, aşadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, un singur spaţiu obiectiv, o singură natură. Iar această natură unică trebuie să existe cu adevărat dacă eu sînt astfel constituit încît există în mine structuri care implică coexistenţa celorlalte monade. Atunci nu este posibil decît următorul fapt: şi anume ca diferite grupuri de monade şi lumi să se afle într-un raport analog celui care există între noi şi grupurile de monade ce aparţin, eventual, lumilor stelare invizibile pentru noi, aşadar, între noi şi fiinţele lipsite de orice legătură actuală cu noi. Lumile lor sînt însă universuri cu orizonturi deschise, care doar din raţiuni faptice, pur contingente nu li se pot dezvălui.

Sensul acestei unicităţi a lumii monadologice şi a lumii obiective care îi este „înnăscută" trebuie însă corect înţeles. Leibniz are, firește, dreptate cînd spune că poate fi concepută

o mulţime infinită de monade şi de grupuri de monade, dar că nu toate aceste posibilităţi sînt automat composibile între ele; şi din nou, el are dreptate atunci cînd afirmă că ar fi putut fi „create" infinit de multe lumi, dar nu mai multe în acelaşi timp, tocmai pentru că nu sînt composibile între ele. Aici trebuie remarcat faptul că, pentru început, eu mă pot imagina pe mine însumi, acest *ego* real şi apodictic, ca variind în mod liber şi pot obţine astfel sistemul variaţiilor mele posibile, în sînul căruia însă fiecare este anulată de către cealaltă şi de către *ego*-ul care sînt eu cu adevărat. Acesta este un sistem al necomposibilităţii apriorice. Mai departe, faptul că „eu exist" determină cu anticipaţie dacă există alte monade străine pentru mine şi care sînt acestea; eu nu pot decît să le descopăr, dar nu le pot crea pe acelea care trebuie să existe pentru mine. Dacă, prin intermediul imaginaţiei, mă transform într-o pură posibilitate, atunci şi aceasta determină din nou cu anticipaţie care monade există pentru ea în calitate de „celelalte". Continuînd astfel, observ faptul că fiecare monadă care are valoarea unei posibilităţi concrete prefigurează un univers composibil, o „lume de monade" închisă în sine şi că două lumi de monade sînt la fel de necomposibile precum două variaţii posibile ale *ego*-ului meu şi ale oricărui *ego* imaginabil în general.

Pornind de la aceste rezultate şi de la mersul investigaţiilor care conduc către ele, devine inteligibil modul în care capătă sens (indiferent care este soluţia lor) problemele care, în ochii tradiţionaliştilor, trebuiau să rămînă dincolo de toate limitele ştiinţei. Astfel de probleme sînt cele pe care le-am atins deja anterior.

61. *Problemele tradiţionale ale „originii psihologice" şi clarificarea lor fenomenologică*

În interiorul lumii oamenilor şi a animalelor, ne întîlnim cu cunoscutele probleme ale ştiinţelor naturii, cu problemele genezei psiho-fizice, fiziologice şi psihologice. Aici este

inclusă şi problema genezei sufletului. Ea ne este sugerată de dezvoltarea copilului, în care fiecare copil trebuie să-şi construiască propria sa reprezentare a lumii. Sistemul aperceptiv prin intermediul căruia o lume îmi este prezentă şi dată întotdeauna, în calitate de domeniu al unei experienţe reale sau posibile, trebuie să se constituie o dată cu dezvoltarea sufletului său. Din punct de vedere obiectiv, copilul „vine pe lume"; cum „începe" atunci viaţa lui psihică?

Acest fapt psiho-fizic de a veni pe lume conduce la problema dezvoltării organice (pur biologice) a individului şi la ceea a filogenezei care, la rîndul ei, are o paralelă într-o filogeneză psihologică. Nu trimite aceasta însă la legăturile corespunzătoare dintre monadele transcendentale absolute, întrucît oamenii şi animalele nu sînt totuşi din punct de vedere psihic nimic altceva decît nişte auto-obiectivări ale monadelor? Nu indică oare toate acestea în mod necesar problemele fundamentale şi extrem de serioase ale unei fenomenologii constitutive concepute ca filozofie transcendentală?

Fără îndoială, problemele genetice, şi anume cele aparţinînd nivelurilor fundamentale şi elementare, au fost incluse deja, într-o mare măsură, în adevăratul obiect de studiu al fenomenologiei. Acest nivel fundamental este, desigur, cel al *ego*-ului „meu", în fiinţa sa primordială proprie. Acestui nivel îi aparţin constituirea conştiinţei interioare a timpului şi întreaga teorie fenomenologică a asocierii, iar ceea ce *ego*-ul meu primordial descoperă prin autoexplicitarea sa originară şi intuitivă se aplică nemijlocit din raţiuni esenţiale şi oricărui alt *ego*. Numai că astfel nu au fost atinse încă problemele genetice anterior menţionate referitoare la naştere şi moarte şi la legătura dintre generaţii în regnul fiinţelor, probleme care aparţin, evident, unei dimensiuni superioare şi care presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare atît de mare încît ele nu pot deveni probleme operative pentru încă mult timp de acum înainte.

Cu toate acestea, se cuvine să indicăm aici, în interiorul sferei noastre de cercetare, alte cîteva domenii vaste de probleme (şi anume, atît ca probleme statice, cît şi ca probleme genetice) care

ne plasează într-o relaţie mai apropiată cu tradiţia filozofică. Clarificările sistematice ale intenţionalităţii pe care le-am efectuat în ceea ce priveşte experienţa alterităţii şi constituirea unei lumi obiective au fost realizate pe un teren care ne este dat în interiorul atitudinii transcendentale, pe terenul unei structuri articulate a sferei primordiale în care am găsit deja prezentă o lume, una primordială. Ea ne-a devenit accesibilă pornind de la lumea concretă luată în calitate de „fenomen" şi în urma acelei reducţii primordiale specifice a lumii la sfera proprie, la o lume de transcendenţe imanente. Ea cuprindea întreaga natură, redusă la natura care-mi aparţine şi care îşi are originea în sensibilitatea mea pură; ea cuprindea însă, de asemenea, omul psiho-fizic, inclusiv sufletul său, sub rezerva unei reducţii corespunzătoare. În ceea ce priveşte „natura", ei îi aparţineau nu numai obiecte de tipul celor „vizibile", „tactile" ş.a.m.d., ci şi obiecte într-o anumită măsură concrete ca substraturi de proprietăţi cauzale înzestrate cu formele universale de spaţiu şi timp. Desigur, pentru clarificarea din punct de vedere constitutiv a sensului existenţial al lumii obiective, prima problemă este aceea de a elucida pentru început originea acestei „naturi" primordiale şi a unităţilor psiho-fizice primordiale, precum şi constituirea lor ca transcendenţe imanente. Realizarea ei reclamă investigaţii neobişnuit de vaste.

Aici ne vor fi reamintite problemele referitoare la originea psihologică a reprezentării spaţiului, timpului şi a obiectului în general, probleme care au fost tratate atît de frecvent în ultimul secol de către cei mai de seamă fiziologi şi psihologi. În pofida faptului că marile încercări în acest domeniu poartă pecetea proeminenţilor lor autori, nu s-a ajuns încă pînă acum la adevărate clarificări.

Dacă, pornind de la aceste clarificări, revenim acum la problematica pe care am delimitat-o şi am integrat-o sistemului fenomenologic, este evident faptul că întreaga psihologie modernă, ca şi teoria modernă a cunoaşterii nu au sesizat adevăratul sens al problemelor care trebuie puse aici, din punct de vedere psihologic şi transcendental, şi anume ca probleme ale explicitării intenţionale statice şi genetice. Acest

lucru a fost imposibil de realizat chiar şi pentru cei care acceptaseră teoria lui Brentano despre „fenomenele psihice" ca acte intenţionale. A lipsit o înţelegere exactă a particularităţii unei „analize" intenţionale şi ansamblului de probleme ce au fost dezvăluite din punct de vedere noetic şi noematic prin intermediul analizei conştiinţei; în plus, nu a fost înţeleasă nici metoda principial nouă care este necesară acestora. În ceea ce priveşte problemele referitoare la „originea psihologică a reprezentării spaţiului, timpului şi a obiectului", nici fizica şi nici fiziologia n-au nimic de spus, şi nici psihologia inductivă experimentală sau nexperimentală care se menţine la suprafaţa exterioară a lucrurilor. Acestea sînt în mod exclusiv probleme ale constituirii intenţionale a fenomenelor care ne sînt date deja ca „fire conducătoare" (ele ne pot fi date eventual şi în mod particular prin intermediul unui experiment ajutător). Aceste probleme trebuie investigate însă mai întîi prin metoda intenţională, în ceea ce priveşte legăturile universale ale constituirii psihice. Ce fel de universalitate este vizată aici ne-o arată suficient de clar legătura şi unitatea sistematică dintre constituirile care formează unitatea *ego*-ului meu şi o împart în ceea ce-mi este propriu şi ceea ce-mi este străin. Fenomenologia reprezintă şi pentru psihologie o transformare principală. Prin urmare, cea mai mare parte a cercetărilor fenomenologice aparţin unei psihologii intenţionale pure şi apriorice (adică unei psihologii eliberate de toate elementele psiho-fizice). Este aceeaşi psihologie despre care am arătat în mai multe rînduri că permite o „răsturnare copernicană" prin intermediul transformării atitudinii naturale în cea transcendentală, în urma căreia capătă un sens nou, devenind o cercetare transcendentală absolut radicală a lumii, sens pe care-l întipăreşte tuturor analizelor fenomenologico-psihologice. Abia acest sens nou este acela care face toate aceste analize utilizabile din punct de vedere transcendental-filozofic şi el este acela care le integrează chiar într-o „metafizică" transcendentală. Tocmai în aceasta constă ultima clarificare şi depăşire a psihologismului transcendental care a indus în eroare şi a paralizat întreaga filozofie modernă.

Desigur, ca şi în cazul fenomenologiei transcendentale, prezentarea noastră a schiţat o structură fundamentală şi pentru paralela ei, care este psihologia intenţională (ca ştiinţă „pozitivă"). Ea a determinat o separare a cercetărilor eidetico-psihologice în cercetări care explicitează din punct de vedere intenţional esenţa proprie a unui suflet în general şi cercetări care explicitează intenţionalitatea proprie a „celuilalt" care se constituie în el. Primei sfere de cercetare îi aparţine partea principală şi fundamentală a explicitării intenţionale a „reprezentării lumii", mai exact spus a „fenomenului" lumii existente ce apare în interiorul sufletului omenesc, ca lume a experienţei universale. Dacă această lume a experienţei este redusă la cea constituită în mod primordial în fiecare suflet în parte, atunci ea nu mai este lumea comună, nu mai este lumea ce primeşte propriul său sens de la experienţa umană comună, ci este corelativul intenţional exclusiv al vieţii psihice individuale şi, în primul rînd, al vieţii mele empirice şi al procesului său de formare treptată a sensului în originalitatea primordială. Urmîndu-le pe acestea pas cu pas, explicitarea intenţională trebuie să facă inteligibilă constituirea acestui nucleu primordial al lumii fenomenale, nucleu la care poate ajunge oricine dintre noi şi, înainte de toate, orice psiholog, prin excluderea anterior descrisă a elementelor de sens ale „alterităţii". Dacă, în interiorul acestei lumi primordiale, facem abstracţie de fiinţa psihofizică numită „eu-om", care apare în ea redusă, atunci ne rămîne simpla natură primordială, în calitate de natură a propriei mele „sensibilităţi pure". Problema originară a originii psihologice a lumii empirice apare aici ca problema originii „obiectului imaginar" sau a „obiectului senzorial" în diferitele sale variante (obiect vizibil etc.) şi ca problemă a unităţii lor sintetice. În cadrul acestei reducţii transcendentale, el este dat întotdeauna, în mod pur, ca unitate a modurilor de apariţie senzoriale şi a sintezei lor. „Obiectul imaginar", în toate variantele sale modificate: „obiect proxim" şi „obiect îndepărtat", legate sintetic între ele, nu este încă „obiectul real" al sferei psihice primordiale, care se constituie mai curînd la un nivel superior, ca obiect cauzal, ca substrat identic (substanţă

identică) al proprietăţilor sale cauzale. Substanţialitatea şi cauzalitatea desemnează, evident, probleme constitutive de un grad superior. Problema constituirii obiectului senzorial şi a spaţialităţii şi temporalităţii care îi sînt esenţiale şi fundamentale se confundă atunci cu problematica pe care tocmai am indicat-o anterior, care urmăreşte să descrie numai legăturile sintetice dintre modurile de apariţie ale obiectului (aparenţe, aspecte, perspective etc.), şi anume într-un mod unilateral. Reversul problemei este raportul intenţional dintre apariţiile obiectului şi trupul activ care, la rîndul său, trebuie descris în ceea ce priveşte autoconstituirea sa şi în particularitatea cu totul deosebită a sistemului său de fenomene constitutive.

Continuînd în acest mod, ies la iveală probleme mereu noi ale explicitării descriptive care trebuie rezolvate în totalitate într-o manieră sistematică, chiar dacă nu este necesar să analizăm în profunzime decît constituirea lumii primordiale, ca lume de obiecte reale şi, în interiorul ei, marile probleme ale constituirii spaţialităţii şi temporalităţii, în calitate de elemente ale acestei lumi. Aşa cum reiese din prezentarea noastră, aceasta constituie deja un uriaş domeniu de cercetare, reprezentînd prima treaptă a unei fenomenologii complete a naturii, în calitate de natură obiectivă (dar pură), care nu este încă lumea concretă.

Legătura cu psihologia ne-a dat prilejul să transpunem în domeniul vieţii psihice pure separarea dintre sfera primordială şi ceea ce este constituit în ea ca alteritate şi să schiţăm, deşi într-o manieră rapidă, problema constituirii unei naturi primordiale şi obiective, în calitate de probleme psihologice.

Dacă ne întoarcem însă la atitudinea transcendentală, atunci observăm că indicaţiile noastre sumare referitoare la problemele originii psihologice a „reprezentării spaţiului" ş.a.m.d. ne oferă din nou sugestii pentru problemele paralele transcendental-fenomenologice, şi anume pentru problemele specifice unei explicitări concrete a naturii şi lumii primordiale în general. Astfel este umplută o mare lacună în problematica pe care am schiţat-o anterior, legată de constituirea lumii ca fenomen transcendental.

De asemenea, putem caracteriza ansamblul neobişnuit de vast al investigaţiilor ce se referă la lumea primordială (care formează o întreagă disciplină) ca „estetică transcendentală" într-un sens extrem de larg. Pentru aceasta, împrumutăm termenul kantian, căci argumentele din *Critica raţiunii pure*, referitoare la spaţiu şi timp, ţintesc evident — deşi într-un mod neclar şi neobişnuit de limitat — către un *a priori* neomatic al intuiţiei senzoriale. Extins la dimensiunile unui *a priori* concret al naturii intuitive pur senzoriale (şi anume, al naturii primordiale), el reclamă completarea sa din punct de vedere fenomenologico-transcendental, prin includerea lui într-o problematică constitutivă. Firește, nu ar fi conform sensului termenului kantian de „analitică transcendentală" dacă am denumi astfel nivelul superior al *a priori*-ului constitutiv, cel al lumii obiective, şi al multiplicităţilor sale constituante (şi, la nivelul cel mai înalt, al actelor teoretizatoare şi „idealizatoare" care constituie în cele din urmă natura şi lumea ştiinţei). Din primul nivel imediat superior „esteticii" noastre „transcendentale" face parte teoria experienţei alterităţii, teoria aşa-numitei „empatii". Trebuie doar să menţionăm că aici este valabil acelaşi lucru pe care l-am spus în legătură cu problemele psihologice de origine, probleme care aparţin nivelului inferior: şi anume că numai fenomenologia constitutivă este cea care oferă adevărata metodă de rezolvare a problemelor empatiei, conferindu-i acesteia sensul său adevărat. Tocmai de aceea toate teoriile de pînă acum (inclusiv cea a lui Max Scheler) au rămas fără un rezultat efectiv, aşa după cum n-a fost înţeles niciodată în mod corect modul în care alteritatea „celuilalt" este transferată întregii lumi, în calitate de „obiectivitate" a sa, conferindu-i pentru prima dată acest sens.

Pe lîngă acestea, se cuvine să mai indicăm încă un lucru în mod expres. Ar fi, desigur, inutil să tratăm separat psihologia intenţională ca ştiinţă pozitivă şi fenomenologia transcendentală; în această privinţă, acesteia din urmă îi revine, evident, sarcina de a realiza travaliul efectiv, în timp ce psihologia nepreocupată de răsturnarea copernicană va împrumuta

rezultatele ei. Cu toate acestea, este de asemenea important să luăm în consideraţie faptul că, aşa precum sufletul şi lumea obiectivă în general nu-şi pierd în investigaţia transcendentală sensul lor existenţial (acesta ajungînd, dimpotrivă, la o inteligibilitate originară, graţie dezvoltării universalităţii sale concrete), tot astfel psihologia pozitivă nu-şi pierde propriul său conţinut legitim, ci, eliberată de pozitivitatea naivă, devine ea însăşi o disciplină a filozofiei transcendentale universale. Din acest punct de vedere, se poate spune că, în rîndul ştiinţelor aflate la un nivel superior pozitivităţii naive, psihologia intenţională este prima în sine. În plus, ea mai are încă un avantaj faţă de toate celelalte ştiinţe pozitive. Dacă se constituie ca ştiinţă pozitivă prin intermediul adevăratei metode a analizei intenţionale, atunci ea nu mai poate avea nici un fel de probleme de bază, precum celelalte ştiinţe pozitive, probleme ce rezultă din acea unilateralitate a entităţilor obiective constituite în mod naiv care, pentru a ajunge la generalitate, reclamă trecerea la investigaţia transcendentală a lumii. Dar psihologia intenţională poartă deja în sine transcendentalul, deşi într-o manieră ascunsă, nefiind necesară decît o ultimă reflecţie pentru a realiza răsturnarea copernicană, care nu modifică rezultatele ei intenţionale din punct de vedere al conţinutului lor, ci conduce doar la „sensul" său „ultim". În definitiv, psihologia nu are decît o singură problemă fundamentală; oricîte obiecţii ar putea fi aduse împotrivă, ea nu are, de asemenea, decît o unică problemă de bază, şi anume conceptul de suflet.

62. *Caracteristica de ansamblu a explicitării intenţionale a experienţei alterităţii*

Să ne întoarcem acum, la sfîrşitul acestui capitol, la obiecţia de la care ne-am lăsat îndepărtaţi, şi anume la obiecţia împotriva fenomenologiei noastre, în măsura în care ea ridică de la bun început pretenţia de a fi o filozofie transcendentală şi de a rezolva prin urmare, în această calitate, problemele referi-

toare la posibilitatea cunoaşterii obiective. Potrivit acestei obiecţii, fenomenologia nu ar fi capabilă de acest lucru, întrucît pornind de la *ego*-ul transcendental al reducţiei fenomenologice şi rămînînd legată de acesta, ea ar cădea, fără a vrea să-şi dea seama, într-un solipsism transcendental, orice pas către subiectivitatea celuilalt şi către adevărata obiectivitate nefiind posibil decît prin intermediul unei metafizici nemărturisite, al unei reluări secrete a tradiţiilor leibniziene.

După explicitările pe care le-am efectuat, obiecţia dispare de la sine, dovedindu-se a fi lipsită de temei. Înainte de toate, trebuie să ţinem cont de faptul că atitudinea transcendentală, cea a ἐποχή transcendentale, nu a fost abandonată în nici un moment şi că „teoria" noastră a experienţei alterităţii, a experienţei celuilalt nu a vrut să fie — şi nu a putut fi nimic altceva — decît explicitarea sensului de „celălalt" pornind de la constituirea sa, nimic altceva decît explicitarea sensului de „celălalt care există cu adevărat", pornind de la sintezele de concordanţă corespunzătoare. Ceea ce experienţa mea concordantă îmi demonstrează a fi „ceilalţi" şi ceea ce îmi este dat prin urmare într-un mod necesar şi nu întîmplător, ca realitate susceptibilă de a fi cunoscută, acesta este *eo ipso*, în atitudinea transcendentală, celălalt, în calitate de subiect existent, *alter ego* a cărui existenţă este justificată tocmai în interiorul intenţionalităţii empirice a *ego*-ului meu. În atitudinea pozitivă afirmăm — şi găsim aceasta ca un lucru de la sine înţeles — că în cadrul propriei mele experienţe eu nu mă percep doar pe mine însumi, ci îl experimentez şi pe celălalt, în forma particulară a experienţei alterităţii. Explicitarea transcendentală ce nu poate fi pusă sub semnul îndoielii ne-a arătat nu numai că această afirmaţie pozitivă este justificată din punct de vedere transcendental, ci şi faptul că *ego*-ul transcendental conceput în mod concret (care, prin reducţia transcendentală, devine conştient de sine însuşi, înainte de toate ca avînd un orizont nedeterminat) se percepe pe sine însuşi în fiinţa sa primordială proprie şi îi percepe în acelaşi timp pe ceilalţi, celelalte *ego*-uri transcendentale, sub forma experienţei sale a alterităţii, cu toate că ei nu mai sînt daţi în mod original şi în

evidenţa apodictică naturală, ci în evidenţa experienţei exterioare. Eu îl experimentez, îl cunosc pe celălalt „în" mine, el se constituie în mine, însă prin oglindirea aprezentativă, şi nu ca original. În această privinţă, se poate afirma foarte bine într-un sens larg că *ego*-ul, că eu, în calitate de subiect care meditează şi explicitează, obţin graţie unei autoexplicitări — şi anume, graţie explicitării a ceea ce descopăr în mine însumi — tot ceea ce este transcendent, şi constituit în mod transcendental (aşadar, nu în calitate de element acceptat în atitudinea pozitiv-naivă). Dispare astfel aparenta impresie potrivit căreia tot ceea ce eu, în calitate de *ego* transcendental, cunosc ca existînd datorită mie şi tot ceea ce explicitez ca fiind constituit în mine însumi trebuie să-mi aparţină ca ceva propriu. Acest lucru nu este valabil decît pentru „transcendenţele imanente"; ca noţiune pentru sistemele de actualităţi şi de potenţialităţi sintetice care conferă sens şi existenţă pentru tot ceea ce apare în sfera mea proprie, în calitate de *ego*, constituirea înseamnă de fapt constituirea unei realităţi obiective imanente. La început fenomenologiei, în atitudinea proprie debutantului care realizează pentru prima oară reducţia fenomenologică drept o constantă a cercetării constitutive, *ego*-ul transcendental care apare privirii noastre este perceput într-o manieră apodictică, însă cu un orizont în totalitate nedeterminat, ce este limitat în universalitatea lui tocmai prin faptul că lumea, împreună cu tot ceea ce cunosc eu despre ea, trebuie să devină un simplu fenomen. Dacă încep astfel, îmi lipsesc prin urmare toate distincţiile pe care explicitarea intenţională le creează pentru prima oară şi care îmi aparţin totuşi într-un mod esenţial. Înainte de toate, îmi lipseşte, aşadar, înţelegerea esenţei mele primordiale, a sferei mele proprii, în sensul strict al cuvîntului, precum şi a ceea ce, graţie experienţei alterităţii, se constituie în interiorul ei ca un obiect străin şi aprezentat, dar care din principiu nu este — şi nu poate fi — dat el însuşi în persoană într-un mod original, în interiorul sferei mele primordiale. Eu trebuie să explicitez mai întîi ceea ce-mi aparţine ca atare, pentru a înţelege apoi că ceea ce nu-mi este propriu primeşte şi el un sens existenţial în interiorul sferei mele pro-

prii, şi anume în calitate de obiect aprezentat prin analogie. Astfel eu, cel care meditează, nu înţeleg la început cum trebuie să ajung la ceilalţi şi la mine însumi în general, întrucît ei sînt puşi cu toţii între paranteze. În fond, eu nu înţeleg încă (şi nu recunosc decît obligat fiind) faptul că, „punîndu-mă între paranteze" ca om şi ca persoană umană, mă păstrez totuşi pe mine însumi, în calitate de *ego*. În acest mod, eu nu pot cunoaşte încă nimic despre o intersubiectivitate transcendentală, în mod involuntar, eu mă consider pe mine, *ego*-ul, un *solus ipse* şi privesc încă toate ansamblurile constitutive drept simple conţinuturi proprii ale acestui eu unic, chiar şi după ce am căpătat o primă înţelegere a operaţiunilor constitutive. Explicitările din capitolele anterioare care au mers mai departe în această direcţie au fost prin urmare necesare. Abia datorită lor ajungem să înţelegem pentru prima dată sensul veritabil al „idealismului" fenomenologico-transcendental. Aparenţa unui solipsism este astfel risipită, deşi rămîne valabilă propoziţia potrivit căreia tot ceea ce există pentru mine nu-şi poate crea propriul său sens existenţial decît din mine însumi, din sfera conştiinţei mele. Acest idealism a apărut ca o monadologie care, în pofida tuturor ecourilor conştiente din metafizica lui Leibniz, îşi creează propriul său sens exclusiv din explicitarea fenomenologică a experienţei transcendentale, dezvăluite prin reducţia transcendentală. Prin urmare, ea îşi creează propriul său sens din evidenţa originară pe care trebuie să se întemeieze toate evidenţele imaginabile sau din dreptul originar din care pot fi create, mai apoi, toate drepturile şi, mai ales, toate drepturile cognitive. Aşadar, explicitarea fenomenologică nu este, într-adevăr, ceva asemănător construirii metafizice, ea nu este un act de teoretizare explicită sau implicită, care conţine ipoteze sau idei preluate din tradiţia istorică a metafizicii. Faţă de toate acestea ea se află în cea mai netă opoziţie, datorită metodei sale bazate pe „intuiţia" pură sau, mai curînd, pe o explicitare pură a sensului, prin intermediul unei prezentări a obiectului în persoană [*erfüllende Selbstgebung*]. Mai ales în ceea ce priveşte lumea obiectivă a realităţilor (ca şi fiecare dintre lumile obiec-

tive ideale şi multiple ce sînt domenii ale unei ştiinţe pur apriorice), ea nu face nimic altceva — şi aceasta nu poate fi subliniat adesea îndeajuns — decît să expliciteze sensul pe care această lume îl are pentru noi toţi, înaintea oricărei filozofări şi pornind, evident, doar de la experienţa noastră. Este vorba despre un sens ce poate fi dezvăluit din punct de vedere filozofic, dar care nu poate fi modificat niciodată şi care, în orice experienţă actuală, poartă cu sine — datorită numai unei necesităţi esenţiale şi nu slăbiciunii noastre — orizonturi care au nevoie de o clarificare principială.

CONCLUZIE

63. *Sarcina unei critici a experienţei transcendentale şi a cunoaşterii transcendentale*

În investigaţiile acestei meditaţii, precum şi în investigaţiile celor două meditaţii anterioare, ne-am mişcat pe terenul experienţei transcendentale, pe terenul experienţei de sine propriu-zise şi al experienţei alterităţii. Ne-am încredinţat experienţei transcendentale datorită propriei sale evidenţe originare trăite. Într-un mod asemănător, ne-am încredinţat, în general, evidenţei descrierilor predicative şi tuturor modurilor ştiinţifice ale experienţei transcendentale. Am pierdut astfel din vedere pretenţia ridicată atît de serios la început, şi anume aceea de a realiza o cunoaştere apodictică, în calitate de singură cunoaştere pur ştiinţifică. Nu am abandonat însă în nici un caz această pretenţie; numai că am preferat să schiţăm în linii mari imensa problematică a primei fenomenologii care mai este afectată încă, în felul ei, de naivitate (de naivitatea apodictică) şi a cărei mare şi cea mai specifică realizare este aceea de a fi dat ştiinţei o formă nouă şi superioară. Am preferat, aşadar, să facem aceasta, în loc de a ne ocupa aici în continuare de problemele ultime ale fenomenologiei, şi anume de cele referitoare la propria ei critică, cu scopul de a determina întinderea şi limitele ei, dar şi modurile apodicticităţii sale. Despre genul acestei critici a cunoaşterii transcendental-fenomenologice ce trebuie efectiv realizată o idee cel puţin provizorie ne-o oferă indicaţiile noastre anterioare, şi anume în calitate de indicaţii în legă-

tură cu modul în care, de exemplu, un conţinut apodictic al reamintirii transcendentale poate fi pus în evidenţă prin intermediul unei critici a acesteia. Întreaga teorie a cunoaşterii transcendental-filozofice, în calitate de critică a cunoaşterii, conduce în cele din urmă la critica cunoaşterii transcendental-fenomenologice (pentru început, la critica cunoaşterii transcendentale). În virtutea raportării esenţiale a fenomenologiei la ea însăşi, şi această critică reclamă, la rîndul ei, o altă critică. În această privinţă însă, nu există un regres la infinit care să implice anumite dificultăţi sau chiar anumite absurdităţi, în pofida posibilităţii evidente a unor reflecţii şi critici transcendentale repetabile.

64. *Cuvînt de încheiere*

Meditaţiile noastre — ne este îngăduit a afirma acum acest lucru — şi-au atins în esenţă scopul: şi anume acela de a demonstra posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filozofii concepute ca o ştiinţă universală cu o întemeiere absolută. Demonstraţia acestei posibilităţi concrete, realizarea ei practică — deşi, evident în forma unui program infinit — înseamnă punerea în evidenţă şi justificarea unui punct de plecare necesar şi indubitabil, precum şi a unei metode la fel de necesare, care trebuie mereu aplicată şi prin care este schiţat în acelaşi timp un ansamblu de probleme care au, în general, un sens bine definit. Acesta este punctul pînă la care am ajuns deja în realitate. Singurele lucruri ce rămîn a fi indicate sînt ramificarea, uşor de înţeles, a fenomenologiei transcendentale (aşa cum se conturează ea ca filozofie „debutantă") în ştiinţele obiective particulare şi relaţia ei cu ştiinţele pozitivităţii naive care îi sînt date cu titlu de exemplu. Asupra acestora din urmă ne îndreptăm acum privirea.

Viaţa cotidiană practică este naivă, ea revine la a experimenta, a gîndi, a valoriza şi a acţiona în interiorul lumii date. În acest caz, toate operaţiunile intenţionale ale experienţei graţie cărora lucrurile sînt pur şi simplu prezente aici se realizează într-o manieră anonimă: subiectul experienţei nu ştie

nimic despre acestea; de asemenea, el nu ştie nimic despre gîndirea activă: numerele, stările de lucruri predicative, valorile, scopurile, faptele apar graţie operaţiunilor ascunse [ale gîndirii], construindu-se pas cu pas; ele apar singure privirii noastre. Nu alta este situaţia în cazul ştiinţelor pozitive. Ele sînt nişte construcţii naive de un grad superior, produse ale unei tehnici teoretice ingenioase, fără să fi fost explicitate operaţiunile intenţionale din care, în cele din urmă, totul provine. Ştiinţa pretinde că poate justifica demersurile sale teoretice şi se întemeiază pretutindeni pe critică. Dar aceasta nu este critica ultimă a cunoaşterii, adică studiul şi critica operaţiunilor originare, dezvăluirea tuturor orizonturilor sale intenţionale prin intermediul cărora abia poate fi sesizată în cele din urmă „importanţa" evidenţelor şi poate fi stabilit, în mod corelativ, sensul existenţei obiectelor, construcţiilor teoretice, valorilor şi scopurilor. De aceea, întîlnim — şi tocmai la nivelul superior al ştiinţelor moderne pozitive — probleme legate de fundamentele lor, paradoxuri şi lucruri ininteligibile. Conceptele originare care, traversînd întreaga ştiinţă, determină sensul sferei şi teoriilor sale au o origine naivă şi posedă orizonturi intenţionale nedeterminate; ele sînt rezultatele unor operaţiuni intenţionale necunoscute, care nu se desfăşoară decît într-o manieră pur naivă. Aceasta nu e valabil numai pentru ştiinţele speciale, ci şi pentru logica tradiţională, cu toate normele sale formale. Orice încercare a ştiinţelor în devenirea lor istorică de a ajunge la o întemeiere superioară, de a se înţelege mai bine pe sine, de a înţelege mai bine scopul şi metodele lor reprezintă o reflecţie de sine radicală a omului de ştiinţă. Nu există însă decît o singură reflecţie radicală de sine şi aceasta este cea fenomenologică. Reflecţia radicală de sine este inseparabilă de cea universală; ele sînt în acelaşi timp inseparabile de metoda fenomenologică a reflecţiei de sine, în forma reducţiei transcendentale, de metoda autoexplicitării intenţionale a *ego*-ului transcendental (dezvăluit prin intermediul reducţiei) şi de metoda descrierii sistematice în forma logică a unei ştiinţe eidetice intuitive. A te explicita pe tine

însuţi într-un mod universal şi eidetic înseamnă însă a fi stăpîn peste toate posibilităţile constitutive imaginabile înnăscute *ego*-ului şi unei intersubiectivităţi transcendentale.

O fenomenologie elaborată în mod riguros construieşte, aşadar, *a priori* — însă cu o necesitate şi o generalitate esenţială riguros intuitivă — formele lumilor imaginabile; ea le construieşte în cadrul tuturor formelor de existenţă imaginabile în general şi în cadrul sistemului articulaţiilor sale. Aceasta însă are loc într-un mod originar, adică în corelaţie cu *a priori*-ul constitutiv, cu cel al operaţiunilor intenţionale care le construieşte.

Întrucît, în demersul său, fenomenologia nu are de-a face cu nici un fel de realităţi şi concepte de realităţi deja date, ci îşi creează de la bun început conceptele sale proprii din caracterul originar al operaţiunilor (ele însele concepute prin intermediul unor concepte originare) şi întrucît, fiind obligată să dezvăluie toate orizonturile, stăpîneşte toate deosebirile de importanţă, toate relativităţile abstracte, ea trebuie atunci să ajungă prin ea însăşi la sistemele de concepte care determină sensul fundamental al tuturor domeniilor ştiinţifice. Acestea sînt conceptele care prefigurează toate liniile formale de demarcaţie ale ideii formale a unui univers de existenţă posibilă în general, deci şi a unei lumi posibile în general; prin urmare, ele trebuie să fie conceptele fundamentale veritabile ale tuturor ştiinţelor. În cazul unor astfel de concepte formate în acest mod originar nu pot exista paradoxuri. Acelaşi lucru este valabil şi pentru toate conceptele fundamentale referitoare la constituirea şi la întreaga formă de constituire a ştiinţelor, care se raportează — sau ar trebui să se raporteze — la diferitele regiuni ale existenţei. În acest mod, investigaţiile pe care le-am schiţat anterior tangenţial şi care se referă la constituirea transcendentală a unei lumi nu sînt nimic altceva decît începutul unei clarificări radicale a sensului şi a originii (respectiv a sensului, pornind de la originea) conceptelor de lume, natură, spaţiu, timp, fiinţă, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură ş.a.m.d.

Este limpede faptul că realizarea efectivă a investigaţiilor desemnate aici trebuie să conducă la toate aceste concepte care, fără a fi analizate, servesc drept concepte fundamentale ale ştiinţelor pozitive, dar care apar în cadrul fenomenologiei cu o claritate şi cu o distincţie universală ce nu mai lasă loc pentru posibile îndoieli.

Putem spune atunci, de asemenea, că toate ştiinţele apriorice în general îşi au originea şi întemeierea ultimă în fenomenologia aprioricâ şi transcendentală în virtutea analizei corelaţiilor lor [realizate de aceasta]. Din acest punct de vedere, ele însele aparţin unei fenomenologii apriorice universale, în calitate de ramificaţii sistematice ale sale. Prin urmare, acest sistem al *a priori*-ului universal trebuie desemnat, de asemenea, ca o dezvoltare sistematică a *a priori*-ului universal „înnăscut" esenţei unei subiectivităţi transcendentale (deci, şi esenţei unei intersubiectivităţi transcendentale) sau poate fi desemnat ca o dezvoltare a logosului universal propriu tuturor existenţelor imaginabile.

Acelaşi lucru înseamnă, din nou, faptul că fenomenologia transcendentală pe deplin dezvoltată ar fi *eo ipso* adevărata ontologie universală autentică; însă nu una formală şi lipsită de conţinut, ci în acelaşi timp o astfel de ontologie care să conţină toate posibilităţile de existenţă regionale, conform tuturor corelaţiilor dintre ele.

Această ontologie universală concretă (sau, altfel spus, această teorie universală şi concretă a ştiinţei, această logică concretă a existenţei) ar fi prin urmare universul prim în sine al ştiinţelor care au o întemeiere absolută. Din punct de vedere al ordinii lor, prima dintre disciplinele filozofice ar fi „egologia solipsistă" limitată, cea a *ego*-ului redus la sfera sa primordială. Apoi, ar urma fenomenologia intersubiectivă întemeiată pe egologia solipsistă, şi anume într-o generalitate care tratează pentru început problemele universale, pentru a se ramifica abia ulterior în ştiinţele apriorice.

Această ştiinţă totală despre *a priori* ar fi mai apoi fundamentul ştiinţelor de fapte [*Tatsachenwissenschaften*] veritabile şi al unei autentice filozofii universale luate în sens

cartezian; ea ar fi o ştiinţă universală ca o întemeiere absolută avînd drept obiect ceea ce există cu adevărat. Întreaga raţionalitate a faptului real constă în *a priori*. Ştiinţa aprioricâ este o ştiinţă despre principiile la care trebuie să recurgă şi să revină ştiinţa empirică, tocmai pentru a fi întemeiată în cele din urmă în mod riguros — însă cu menţiunea că ştiinţa aprioricâ nu poate fi naivă, ci trebuie să provină din ultimele surse transcendental-fenomenologice şi trebuie să aibă forma unui *a priori* universal, care este întemeiat în sine însuşi şi se justifică prin sine însuşi.

În sfîrşit, pentru a evita orice confuzie, aş dori să arăt că fenomenologia, aşa cum am elaborat-o anterior, nu exclude decît orice metafizică naivă care operează cu obiecte în sine absurde (nu însă şi metafizica în general) şi că ea nu atacă problemele şi motivele ce animau din interior vechea tradiţie al cărei mod de a pune problemele şi a cărei metodă erau absurde. Fenomenologia nu afirmă în nici un caz că se opreşte înaintea problemelor „ultime şi cele mai înalte". Fiinţa primă în sine care premerge şi este fundamentul oricărei entităţi obiective din lume este intersubiectivitatea transcendentală, totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate. Dar, în interiorul sferei monadice reale şi (cu titlu de posibilitate esenţială ideală) în interiorul oricărei sfere monadice imaginabile în general, reapar toate problemele referitoare la realitatea contingentă, problema morţii, a destinului (problema posibilităţii unei vieţi umane „autentice", posibilitate care trebuie să aibă „sens" într-o accepţiune specială a cuvîntului, inclusiv problemele referitoare la „sensul" istoriei) şi aşa mai departe, la un nivel superior. De asemenea, putem spune că acestea sînt probleme etice şi religioase, plasate însă pe terenul unde se cuvine să fie puse toate problemele care trebuie să poată avea un sens pentru noi.

Astfel prinde contur ideea unei filozofii universale, într-un mod cu totul diferit de cel în care şi-o imaginau Descartes şi contemporanii săi, inspiraţi de noua ştiinţă a naturii. Ea nu se realizează în forma unui sistem universal al teoriei deductive, ca şi cum tot ceea ce există ar fi înglobat în unitatea unui

calcul, ci în forma unui sistem de discipline fenomenologice corelate între ele prin tematicile lor şi al căror fundament prim nu este axioma *ego cogito*, ci o reflecţie de sine universală. Prin aceasta sensul esenţial şi fundamental al ştiinţei în general s-a transformat într-un mod radical.

Cu alte cuvinte: calea necesară către o cunoaştere întemeiată în mod absolut în sensul cel mai înalt al cuvîntului sau, ceea ce este unul şi acelaşi lucru, către o cunoaştere filozofică este calea către o cunoaştere de sine universală, la început monadică, iar mai apoi intermonadică. Putem spune, de asemenea, că filozofia însăşi este o continuare radicală şi universală a meditaţiilor carteziene sau, ceea ce este acelaşi lucru, a unei cunoaşteri de sine universale înglobînd astfel întreaga ştiinţă autentică şi responsabilă de sine.

Cuvîntul delfic: γνῶθι σεαυτόν* a căpătat astfel o nouă semnificaţie. Ştiinţa pozitivă este o ştiinţă a unei fiinţe care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întîi lumea prin ἐποχή pentru ca s-o recîştigi mai apoi în reflecţia universală asupra propriului eu.

Noli foras ire, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.***

---

* Cunoaşte-te pe tine însuţi.

** „Să nu ieşi din casă, întoarce-te în tine, în interiorul omului locuieşte adevărul".

NOTE ŞI COMENTARII*

1. În textul original: *Selbstbesinnung*. Traducătorii francezi ai *Meditaţiilor carteziene*, Emmanuel Lévinas şi Gabrielle Peiffer traduc aici acest termen husserlian prin *retour sur soi-même* şi, în general, prin *prise de conscience*. El desemnează o reflecţie a *ego*-ului asupra lui însuşi, o luare de cunoştinţă, o reflecţie asupra propriului eu, o reflecţie de sine în care eul devine conştient de natura sa proprie.

2. Este vorba despre Sorbona, unde Husserl a fost invitat în 1929 pentru a ţine cîteva conferinţe despre fenomenologie, care au fost publicate ulterior sub denumirea de *Pariser Vorträge* (*Conferinţe pariziene*) în primul volum din opera completă a lui Husserl (*Husserliana*). La Paris, filozoful german a avut un auditoriu select, printre ascultătorii săi numărîndu-se cîteva figuri cunoscute precum G. Marcel, L. Lévy-Brühl, E. Meyerson, E. Lévinas. Ciclul parizian se încheie la 8 martie 1929, cînd Husserl părăseşte capitala franceză.

3. Relaţia dintre *Meditaţiile carteziene* ale lui Husserl şi faimoasele *Meditationes de prima philosophia* ale lui Descartes este extrem de strînsă, textul filozofului francez servindu-i lui Husserl ca punct de plecare, ca model — fie şi parţial — de „radicalism filozofic" în întoarcerea către subiectivitate, ca temei ultim al lucrurilor. Este vorba însă doar despre un model *parţial*, căci Husserl şi-a propus să realizeze o reformulare a programului cartezian care să-l conducă la o întemeiere absolută a filozofiei ca ştiinţă riguroasă. În textul *Meditaţiilor carteziene*, cu deosebire în primele două meditaţii, filozoful german indică limpede apropierea sa de Descartes, precum şi modul în care îşi propune să

---

* Notele şi comentariile aparţin traducătorului.

ducă mai departe radicalismul său filozofic. În esenţă, Husserl nu se va opri ca Descartes la evidenţa dobîndită în actul originar al reflecţiei de sine (al reflecţiei asupra propriului eu), ci va merge pînă la a „pune între paranteze" întreaga lume obiectivă, pentru a găsi unicul fundament de judecată absolut cert (apodictic): subiectivitatea transcendentală. Este esenţial de reţinut faptul că reducţia fenomenologică (*epoché*) şi îndoiala carteziană sînt totuşi *diferite* între ele. În acest sens, *Meditaţiile* lui Descartes constituie, după propria mărturisire a lui Husserl, singurul prototip posibil al meditaţiilor oricărui debutant în filozofie.

4. *Echtheit* trimite la faptul de a fi adevărat, veritabil, autentic. În acest caz, autenticitatea trimite la veracitate, mai aproape de sensul originalului latin.

5. Răsturnarea trebuie luată aici în sens de revoluţionare, de transformare radicală.

6. Această „sărăcie" absolută trebuie înţeleasă ca o expresie pură a radicalismului demersului husserlian, care îşi propune să nu mai admită ca valabilă nici o cunoştinţă asupra căreia mai pluteşte încă o urmă de îndoială (cu alte cuvinte, nici o cunoştinţă a cărei apodicticitate nu a fost verificată de eul însuşi). Ea trebuie să fie prin urmare punctul de plecare al oricărui debutant în filozofie.

7. Husserl foloseşte constant termenul latin *cogitationes*, lucru care nu este posibil însă şi în limba română. De aceea, l-am tradus prin cogitaţii, sensul rămînînd, firește, acelaşi.

8. În textul german: *Geltung*. În limbajul uzual, *Geltung* înseamnă valoare, valabilitate, importanţă, însemnătate, efect. Pentru Husserl însă, acest termen are un sens particular, care desemnează în primul rînd valabilitatea unei judecăţi, a existenţei unui obiect ş.a.m.d. De multe ori, filozoful german îl foloseşte în cuvinte compuse (ca *Seinsgeltung* de exemplu), ceea ce creează dificultăţi sporite de traducere. Paul Ricoeur, care a tradus în limba franceză *Idei directoare pentru o fenomenologie pură, I*, optează pentru *validité*. Traducătorii *Meditaţiilor carteziene*, Emmanuel Lévinas şi Gabrielle Peiffer, folosesc *valabilité* sau *valeur*.

Pentru traducerea de faţă am optat pentru valabilitate, punînd uneori între paranteze valoare. Această soluţie a fost aleasă în cazurile în care *Geltung* apare în cuvinte compuse (precum *Seinsgeltung* de exemplu).

9. În textul german: *muß außer Geltung bleiben*. Literal: trebuie să rămînă în afara oricărei valabilităţi.

În acelaşi pasaj, Husserl vorbeşte despre das Sein der Welt, ceea ce am tradus prin existenţa lumii. Lévinas şi Peiffer traduc prin *l'être du monde*, speculînd astfel ambiguitatea termenului francez *être*, care poate desemna în acelaşi timp fiinţă şi existenţă.

Neacceptarea valabilităţii existenţei lumii (care devine doar un simplu fenomen de existenţă) marchează debutul acelei „sărăcii" în materie de cunoaştere de care vorbeşte Husserl, ca o etapă preliminară indispensabilă reflecţiei fenomenologice.

10. În limba latină în textul original.

11. Este vorba despre neclarităţi în privinţa conceptelor şi a metodelor fundamentale ale ştiinţelor. Observaţia este adăugată în capitolul de note aferent primei versiuni germane editate în *Husserliana I* (1950), în îngrijirea lui St. Strasser. Aceste note nu au fost reluate în ediţia din 1977 de la Felix Meiner Verlag după care am realizat traducerea de faţă.

12. Potrivit lui Husserl, marea importanţă a lui Descartes constă tocmai în această *Wendung zur Subjektivität*, în această întoarcere către subiectivitatea transcendentală pe care filozoful german o va prelua în demersul său, alături de alte două descoperiri carteziene: este vorba despre principiul certitudinii întemeiate pe acea *clara et distincta perceptio* şi preocuparea de a găsi o întemeiere ultimă, sau altfel spus, *die Letztbegründungsfrage*. Evidenţa clară şi distinctă a lui Descartes va fi însă reformulată de Husserl într-un sens particular. Husserl îşi însuşeşte astfel schimbarea pe care Descartes a imprimat-o filozofiei, schimbare care posedă „un sens etern": este vorba despre înlocuirea obiectivismului naiv cu subiectivismul transcendental.

13. Tema declinului filozofiei contemporane l-a preocupat foarte mult pe Husserl. Se poate afirma chiar că ea este punctul de plecare, motivaţia originară a demersului său filozofic, care vizează înainte de toate o restaurare a statului originar al filozofiei ca ştiinţă primă, ca materie a tuturor ştiinţelor. Husserl critică în primul rînd filozofiile relativiste care au pierdut cu totul simţul adevăratei responsabilităţi filozofice, căzînd astfel în capcanele scepticismului şi psihologismului. Scopul acestei critici este însă tocmai acela de a reconstrui filozofia într-un mod riguros, pe temeiul unor evidenţe apodictice supreme extrase din subiectul însuşi.

Pentru o variantă uşor modificată a acestui din urmă fragment (în manuscrisul M II 5) a se vedea *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, p. 6.

14. În *Filozofia ca ştiinţă riguroasă*, Husserl afirmă că încă de la începuturile ei, filozofia a urmărit să devină o ştiinţă riguroasă cu o întemeiere absolută, fără a izbuti vreodată să se ridice la înălţimea acestui ideal. Tocmai pentru că nu a reuşit acest lucru, ea se află într-o perpetuă devenire, fapt care explică de altfel şi caracterul ei încă neştiinţific. Aici, spune Husserl, nu trebuie să fie loc pentru opinii şi viziuni personale. Rigoarea ştiinţifică propriu-zisă nu este posibilă cu adevărat decît acolo unde toate judecăţile filozofice au o întemeiere absolută, fiind eliberate de orice presupoziţie (ipoteză acceptabilă în mod natural), de orice „pre-judecată". În viziunea lui Husserl, filozofia modernă nu este decît o înlănţuire de încercări neştiinţifice, în care aproape totul este „discutabil" sau îndoielnic. Îndreptarea acestei situaţii i-a apărut lui Husserl ca o prioritate a momentului, iar acest lucru nu era posibil în ochii lui decît printr-o reîntemeiere radicală a tuturor ştiinţelor, începînd cu prima dintre ele, filozofia, printr-o regîndire şi reformulare a conceptelor şi metodelor lor fundamentale. Această prioritate marcată de un sentiment acut al urgenţei explică, de altfel, severitatea judecăţilor lui Husserl la adresa sistemelor filozofice ale trecutului şi prezentului, care în ochii filozofului german poartă toate amprenta de „neştiinţificitate". Aceste judecăţi aspre, departe de a fi expresia unui pur orgoliu personal, sînt în realitate dovada cea mai clară a responsabilităţii cu care se simţea investit Husserl. O declară el însuşi atunci cînd afirmă (în *Criza ştiinţelor europene*) că filozofii sînt adevăraţi „funcţionari ai omenirii", angrenaţi în activităţi cognitive cu implicaţii majore pentru destinul ştiinţei şi lumii contemporane.

15. În textul german: *Vorurteile*. Se poate traduce şi prin pre-judecăţi, întrucît desemnează ceva care este admis ca valabil în mod natural (cel mai adesea în „atitudinea naturală" a vieţii cotidiene).

16. Este vorba de a reînnoi radicalismul reflecţiei şi al responsabilităţii proprii filozofului, aşa cum se degajă ele din opera lui Descartes, scopul final fiind învingerea şi depăşirea

„naivităţii" care impregnează toate demersurile „neştiinţifice". Reîntoarcerea la *ego cogito* trebuie înţeleasă, prin urmare, tocmai în contextul necesităţii unei reîntemeieri radicale a tuturor judecăţilor filozofice.

17. În realitate, Husserl va medita în stil „cvasicartezian", luîndu-l pe Descartes ca un punct de plecare esenţial, de care însă se va îndepărta apoi parţial. Pentru alte detalii a se consulta excelenta sinteză realizată de prof. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1987, cu deosebire capitolul D1, „Idealismul constitutiv al lui Husserl" (citez după versiunea engleză a acestei cărţi: *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993, tr. Lee Hardy).

18. Ideea unui început radical în filozofie l-a urmărit mereu pe Husserl. În viziunea sa, fenomenologul urmăreşte să rămînă un veşnic „debutant", care revine neîncetat asupra valabilităţii epistemologice a fundamentelor pe care se sprijină, supunîndu-le unei analize critice amănunţite. Filozoful adevărat, obişnuia să repete Husserl, este doar un veşnic începător aflat pe calea unei neîncetate deveniri. Prin probitatea şi radicalismul său, Husserl a rămas pînă la sfîrşit, după propria sa mărturisire, un începător, dar unul conştient de misiunea sa şi animat de patosul pionieratului. Fenomenologia sa transcendentală este ea însăşi un început, o ştiinţă a începutului şi a originii (lumii şi subiectului cunoscător).

19. În textul original: *mathematische Naturwissenschaft*. Lévinas şi Peiffer traduc prin *„physique mathématique"*, depărtîndu-se parţial de sensul literal al expresiei (ştiinţa matematică a naturii), pe care am căutat să-l păstrez în versiunea românească.

20. Cu alte cuvinte, să devină o simplă prezumţie sau pretenţie, a cărei valabilitate urmează a fi analizată apoi.

21. În ediţia operelor complete ale lui Husserl (*Husserliana I*), care cuprinde *Meditaţiile carteziene* şi *Conferinţele pariziene*), editorul a inclus şi observaţiile şi notele făcute de prof. Roman Ingarden, discipol şi apropiat al lui Husserl, pe marginea *Meditaţiilor carteziene*. Deşi nu foarte numeroase, observaţiile lui Ingarden probează afinitatea de vederi între profesor şi discipol. Esteticianul polonez a aplicat metoda fenomenologică în

analiza operei de artă, adoptînd astfel un punct de vedere original (cititorul interesat poate consulta o culegere de studii ale sale apărute în 1978 la editura Univers sub titlul de *Studii de estetică*).

Referitor la acest pasaj preliminar al *Meditaţiilor*, Ingarden subliniază printre altele necesitatea de a accentua caracterul provizoriu al acestei ipoteze, arătînd totodată şi raţiunile acestui provizorat. În plus, el subliniază importanţa ideii de întemeiere absolută, care lipseşte total sau parţial în cazul cunoaşterii ştiinţifice „naive". Pentru detalii suplimentare, a se vedea „Kritische Bemerkungen von Professor Roman Ingarden, Krakau", în *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editat şi introdus de prof. Dr. S. Strasser, ed. a II-a, Haga, Martinus Nijhoff 1963, pp. 205–206.

22. O versiune diferită a acestui pasaj se poate găsi în aparatul de note critice care însoţeşte textul *Meditaţiilor* din *Husserliana I*, p. 238 (*50*, 8–15).

23. În mod obişnuit, verbul *meinen* înseamnă: a socoti, a crede, a se referi la, a intenţiona, a spune, a exprima, iar *vermeinen* înseamnă: a crede sau a gîndi eronat. Husserl foloseşte însă aceşti doi termeni într-un sens cu totul particular, specific de altfel limbajului fenomenologic. În concepţia sa, *meinen* înseamnă actul de intenţionare, de vizare a unui lucru sau a unei stări de lucruri, iar *vermeinen* desemnează o prezumare, o prezumţie. Lévinas şi Peiffer traduc *meinen* prin *intention*, iar *vermeinen* prin *présomption*. În mod corelativ, participiile substantivate ale acestor verbe pot fi traduse după cum urmează: *Gemeinte* prin obiect vizat (sau intenţionat) şi *Vermeinte* prin obiect prezumat (intenţionat). În ceea ce-l priveşte pe Ricoeur, el traduce *meinen, vermeinen, das Vermeinte, die Meinung* prin *viser, le visé, la visée*. La rîndul său, Lee Hardy echivalează *meinen* şi *vermeinen* prin *to refer to* şi *to think about it*.

Referitor la termenul *Sachverhalt* care apare în acelaşi context şi pe care l-am tradus prin stare de lucruri, Ricoeur afirmă: „Verhalt, en composition Sachverhalt, désigne le jugé comme corrélat de l'acte de juger. Sachverhalt est le corrélat du jugement théorique; le même jugement portant sur une situation s'appelle eidetischer Sachverhalt, ou plus brievement Wesensverhalt" (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 26).

Tot prin „stare de lucruri" traduce acest termen şi Camil Petrescu în studiul său dedicat lui Husserl, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică" publicat pentru prima dată în *Istoria filozofiei moderne*, vol. 3 şi republicat în *Doctrina substanţei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, vol. 2, pp. 216–319. Starea de lucruri desemnează prin urmare corelativul unei judecăţi, obiectul judecăţii.

24. Modul în care un obiect este dat conştiinţei este o temă fundamentală fenomenologiei husserliene. Descoperirea acestor moduri diferite este un pas important în constituirea demersului fenomenologic, care pune accentul pe studierea corelaţiei dintre acestea şi modurile conştiinţei. Cazul-limită îl reprezintă obiectul dat „el însuşi în persoană", cînd acesta este prezent conştiinţei cu o evidenţă apodictică. A fi dat în general nu înseamnă însă cu necesitate a fi dat în persoană; dimpotrivă, evidenţa reclamă acest lucru, ceea ce desemnează un important principiu metodologic în fenomenologia lui Husserl. Evidenţa este prin urmare o experimentare a unui mod particular de a fi dat al obiectului, şi anume acela de a fi dat el însuşi în persoană (*Es selbst*), în mod nemijlocit. Nu putem cunoaşte cu adevărat decît un obiect care se prezintă conştiinţei noastre cu o evidenţă apodictică (ce nu mai poate fi pusă sub semnul îndoielii). În plus, evidenţa însăşi are mai multe grade (evidenţă apodictică, evidenţă adecvată — pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, p. 33 şi p. 82).

25. Husserl acordă şi acestui termen un sens particular. În limbajul obişnuit, *Erfüllung* înseamnă împlinire, îndeplinire, satisfacere, realizare, împlinire. Husserl ţine ca acest sens literal să nu se piardă în întregime, mai ales datorită plasticităţii sale deosebite. Astfel, se poate spune că o intenţie (*Meinung*), un act de vizare se „umple" atunci cînd obiectul vizat este dat el însuşi în persoană, cu o evidenţă apodictică a existenţei sale. Prin modul în care este dat conştiinţei, obiectul poate „umple" (realiza) intenţia, care era anterior doar o simplă prezumare.

Traducătorii francezi ai *Meditaţiilor carteziene*, Lévinas şi Peiffer, traduc acest pasaj prin: „par lui, la simple intention vide se remplit et se parfait" (*Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1969, p. 9).

Paul Ricoeur traduce *Erfüllung* prin *remplissement d'une intention*, iar Lee Hardy prin *fulfillment*.

Intenţia (iniţial vidă) şi actul de „umplere" a ei formează astfel o unitate dinamică. La rîndul ei, aceasta trimite la un proces prin care se realizează adecvarea în diferite etape. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 31–32.

26. În textul original: *Synthese der stimmenden Deckung*. Este vorba despre o identificare dintre actul vizării şi evidenţa corespunzătoare.

27. În textul german: *sachferne Meinung*. Lévinas şi Peiffer traduc prin *intention éloignée de la chose*. Este vorba în realitate despre o vizare, despre o intenţionare vagă a unui obiect, care nu se prezintă el însuşi în persoană. Evidenţa lui este în acest caz inadecvată, „imperfectă", fiind susceptibilă de a deveni ulterior apodictică.

28. Acesta este scopul însuşi al fenomenologiei transcendentale, animate de radicalismul întemeierii absolute care l-a caracterizat întotdeauna pe Husserl. „Wissenschaft aus letzter Begründung" a fost idealul său de o viaţă, care descrie totodată şi menirea fenomenologiei în particular şi a filozofiei în general de a oferi această întemeiere absolută. „Rechenschaft abzulegen über die Gründe aller Behauptungen und für ihre Wahrheit einzustehen", acest vis al tuturor marilor filozofi (începînd cu Platon) l-a urmărit şi pe Husserl, devenind într-un fel una dintre devizele sale fundamentale. Filozofia trebuie să fie de aceea o ştiinţă riguroasă şi universală, cu o întemeiere absolută, o ştiinţă în care nu mai este admisă ca valabilă în mod natural (fără un examen critic amănunţit al valabilităţii sale) nici o „evidenţă" care era considerată în atitudinea naturală ca un lucru de la sine înţeles. Prin aceasta, Husserl desemnează o idee-limită, de care te poţi apropia doar, dar pe care nu poţi s-o atingi, probabil, niciodată. Conştiinţa acestei dificultăţi nu l-a împiedicat însă pe Husserl să afirme că aici este vorba despre o idee care nu poate fi realizată decît cu o valabilitate relativă şi provizorie şi numai în decursul unui proces istoric, dar care poate fi realizată totuşi în realitate. Pentru detalii suplimentare a se vedea în continuare capitolul 5 al *Meditaţiilor carteziene*, intitulat „Evidenţa şi ideea de ştiinţă veritabilă".

29. Spre deosebire de Heidegger, în cazul lui Husserl, *das Seiende* nu are o semnificaţie specială, desemnînd un simplu obiect existent. În consecinţă, *So-Seiend* indică felul de a fi, modul

de a exista al acestui obiect, care are anumite determinaţii particulare. Lee Hardy traduce *Seiende* prin *being-something*. Lévinas şi Peiffer optează pentru *être* şi *manière d'être*.

30. Cu alte cuvinte, evidenţa „pozitivă" a nonexistenţei obiectului respectiv.

31. În textul german: *meinende Intention*. Ambii termeni indică aproape acelaşi lucru, şi anume actul conştiinţei de a viza un obiect, care este într-o primă fază imprecis şi vag, dar care e susceptibil de a fi împlinit, de a fi „umplut" ulterior, prin intermediul unei sinteze de acoperire (de identificare).

32. Ele sînt relative, întrucît judecăţile pe care le facem în viaţa cotidiană se raportează funciarmente la circumstanţele respective, care sînt prin natura lor trecătoare.

33. Pentru detalii suplimentare despre conceptul de evidenţă la Husserl, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 29–38. De asemenea, poate fi consultat capitolul 2, „Fenomenologia raţiunii", din secţiunea a patra a *Ideilor directoare pentru o fenomenologie, I*, cu deosebire subcapitolul 145, „Consideraţii critice asupra fenomenologiei evidenţei".

34. A sesiza în acest caz implică necesarmente o percepţie a obiectului sesizat, o „cuprindere", o aprehendare a lui.

35. Husserl vorbeşte aproape fără excepţie despre *Sein*, termen pe care l-am tradus (a se vedea nota 9) prin existenţă, cu toate că în limba germană există şi cuvîntul *Existenz* (utilizat foarte mult de Heidegger, spre exemplu, la care el devine un concept-cheie). Comentînd un pasaj al *Meditaţiilor carteziene*, Roman Ingarden propune reformularea lui astfel: „Infolgedessen setzt tatsächlich die von mir erfaßte natürliche Existenz der Welt die Existenz des reinen *ego* und seiner *cogitationes* als eine an sich frühere Existenz voraus" (în *Husserliana I*, p. 209). Prin urmare, Ingarden foloseşte *Existenz* în loc de *Sein*, depărtîndu-se parţial în această privinţă de Husserl. În glosarul de termeni fenomenologici pe care l-a alcătuit Paul Ricoeur la sfîrşitul traducerii sale apare atît *Sein* (tradus prin invariabilul şi echivocul *être*), cît şi *Existenz*. A se vedea şi indicele analitic alcătuit de Ricoeur (*op. cit.*, pp. 540–541).

36. Este vorba despre orice îndoială imaginabilă referitoare la valabilitatea existenţei lor.

37. Pentru o versiune uşor diferită a acestui pasaj a se vedea *Husserliana I*, p. 239 (*56*, 14–24).

38. Husserl deosebeşte între ştiinţele de fapte şi cele de esenţe, pornind de la ideea că orice fapt are o esenţă care poate fi sesizată (prin intuiţie, reducţie etc.). Tema intuiţiei eidetice este astfel o constantă a demersului fenomenologic husserlian, animat de idealul unei ştiinţe eidetice pure şi exacte. O regăsim încă în *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*, capitolul 1, subcapitolul 8, intitulat în mod sugestiv „Relaţiile de dependenţă dintre ştiinţele de fapte şi ştiinţele eidetice". Aici Husserl afirmă tranşant că o ştiinţă eidetică refuză din principiu să accepte rezultatele teoretice ale ştiinţelor empirice, care nu pot oferi un fundament apodictic cunoaşterii universale, rămînînd doar la suprafaţa realităţii, în domeniul contingent al faptelor. Ştiinţele eidetice sînt de aceea independente de ştiinţele de fapte, în timp ce acestea din urmă se află într-o funciară relaţie de dependenţă faţă de primele. Experienţa este prin urmare dependentă de esenţă, de eidetic. A se vedea în acest sens şi subcapitolul 9 intitulat „Regiunea şi eideticul regional".

39. Expresia folosită de Husserl este: *außer Geltung setzen*, ceea ce înseamnă că noi renunţăm pur şi simplu să admitem valabilitatea pe care, în atitudinea naturală „naivă" (necritică), oamenii le-o acordă în general. Radicalismul demersului fenomenologic reclamă aceasta ca o primă etapă indispensabilă în realizarea celebrei „puneri între paranteze" a întregii lumi obiective (*epoché*). În sfîrşit, „pre-judecăţile" de care vorbeşte Husserl în acest context trebuie înţelese ca presupoziţii, ca ipoteze acceptate fără un examen critic al valabilităţii lor.

40. Această convenţie marchează trecerea de la atitudinea naturală (proprie vieţii curente, naive) la atitudinea transcendentală, aflată în căutarea unui fundament absolut (apodictic) de judecată. În cadrul atitudinii naturale, existenţa lumii nu este aproape niciodată exprimată în mod explicit, ci este înţeleasă de la sine, fiind presupusă implicit (în mod antepredicativ). Prin urmare, în toate judecăţile asupra (valabilităţii) existenţelor particulare, existenţa lumii este, în general, presupusă de la sine, i. e. ea este acceptată fără un examen critic al valabilităţii ei. Pentru o clarificare a acestei fundamentale schimbări de atitudine, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 61–62, 88. De asemenea, a

se consulta întreg capitolul I al celei de-a doua secţiuni a *Ideilor directoare pentru o fenomenologie, I*, dedicat discutării tezei (atitudinii) naturale, în opoziţie cu reducţia transcendentală. Pe scurt, atitudinea naturală „naivă" constă în a găsi deja prezentă în faţa ochilor noştri o lume obiectivă şi a accepta fără nici o obiecţie sau îndoială valabilitatea existenţei sale (inclusiv a obiectelor ce o constituie). Dar numai reducţia transcendentală este aceea care permite conştientizarea acestei atitudini naturale, împreună cu toate limitările ei inerente. Prin urmare, „progresul" cunoaşterii implică necesarmente renunţarea la atitudinea naturală „naivă" şi trecerea la atitudinea transcendentală, care reprezintă o etapă superioară (pentru alte detalii, a se vedea şi Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 245–255).

În ceea ce priveşte conceptul de fenomen, trebuie să menţionăm că una dintre devizele fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl, încă din etapa în care a redactat *Filozofia ca ştiinţă riguroasă* (1911), a fost „in die Phänomene sich vertiefen" (alături de nu mai puţin celebra „Zu den Sachen selbst!"). Este esenţial de precizat însă că noţiunea de fenomen este indisolubil legată de contextul reducţiei transcendentale (pentru aceasta, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, p. 24). Fenomenul reprezintă apoi obiectul prin excelenţă al investigaţiei fenomenologice. Atît intuiţia cît şi explicitarea fenomenologică au ca obiect fenomenele. De aceea, trebuie risipite orice posibile confuzii referitoare la adevărata semnificaţie a conceptului de fenomen, luat în sens fenomenologic. Acesta din urmă exclude, de exemplu, echivalarea fenomenului cu o simplă aparenţă (*Schein*). În ce măsură ceea ce ne este dat (ceea ce este dat conştiinţei noastre) este „adevărat" sau o pură „aparenţă" nu constituie o preocupare pentru adevăratul fenomenolog. Ceea ce contează pentru el e doar faptul că ceva este dat conştiinţei care percepe într-un flux neîncetat de acte (trăiri).

Mai apoi, se obişnuieşte ca fenomenul, în calitate de apariţie (*Erscheinung*), să fie opus „lucrului în sine" de sorginte kantiană, ceea ce revine la a afirma că obiectul se manifestă „prin" intermediul fenomenului, care nu-l epuizează însă (obiectul rămîne „transcendent" şi incognoscibil). Fenomenologia nu are de-a face cu fenomenul luat în acest sens restrictiv. Obiectele în sine, res-

pectiv existenţa lor şi posibilitatea cunoaşterii lor, nu constituie obiectul de cercetare al fenomenologiei. Ceea ce contează pentru ea — încă o dată — este doar faptul că ceva ne este dat, că ceva este prezent aici „în mod real", că avem posibilitatea de a cerceta „datul" obiectiv (*das Gegebene*) şi îi putem descrie articulaţiile, cu deosebire în raport cu conştiinţa, a cărei principală caracteristică este intenţionalitatea (faptul de a viza un obiect). Comentînd semnificaţia conceptului de fenomen fenomenologic, I. M. Bocheński afirmă: „Der Sinn des Wortes Phänomen ist also hier, um mit Heidegger zu sprechen: das *Sich-an-sich-selbst-Zeigende*, das, was sich selbst, und zwar so wie es ist, zeigt, was klar vor uns liegt" (I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, München, Francke Verlag, ed. a VIII-a, 1980, p. 31). Husserl însuşi revine în mai multe rînduri asupra acestei fundamentale diferenţe dintre obiectul în sine kantian şi fenomenul luat în sens fenomenologic. Cu toate acestea, unii comentatori ai filozofului german (între care şi Jacques Maritain) au lansat ideea că, în cele din urmă, diferenţele sînt mai puţin nete şi că Husserl revine totuşi la Kant, înscriindu-se în aceeaşi tradiţie critică de gîndire. Maritain afirmă textual: „La phénoménologie risquait dès les premiers pas l'équivoque. Rien n'est plus instructif que la façon dont, vaincue à la fin par le faux radicalisme des principes cartésiens, elle finit aujourd'hui, fière de ses chaînes retrouvées, par revenir décidément à la tradition kantienne et par s'affirmer comme un nouvel idéalisme transcendental, qui diffère de l'idéalisme kantien, mais en ceci qu'il refuse de «laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite»" (Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, ed. a VIII-a, pp. 202–203).

41. Pentru detalii suplimentare, a se consulta *Husserliana I*, p. 239 (*58*, 25).

42. Aceasta este acea „sărăcie deplină în materie de cunoaştere", despre care Husserl vorbeşte în debutul *Meditaţiilor* sale. Ea reprezintă punctul de plecare al oricărui demers fenomenologic, aflat în căutarea originilor lumii şi animat de pasiunea adevărurilor apodictice.

43. *Seinsglaube der Erfahrung*, în sensul unei „credinţe" în valabilitatea datelor experienţei sensibile pe care o avem în atitu-

dinea naturală. Este un fel de „credinţă fundamentală" (*Urdoxa, Urglaube*) pe care atitudinea transcendentală o va pune între paranteze prin reducţia transcendentală.

44. Pentru detalii suplimentare, a se vedea comentariul la acest pasaj al lui Roman Ingarden în *op. cit.*, p.207.

45. Idem, pp.207–208.

46. În textul original: *Gegenwartsfeld*. Lévinas şi Peiffer traduc prin: *champs de perception présente*. Este vorba prin urmare, despre un cîmp al prezentului în care are loc percepţia propriu-zisă.

47. În textul original: *einen Seinsglauben hinsichtlich der Welt*. Este vorba încă o dată despre o credinţă proprie atitudinii naturale („naive") în valabilitatea existenţei lumii, care nu este pusă nici un moment sub semnul îndoielii (sau între paranteze, aşa cum procedează fenomenologul prin reducţia transcendentală).

48. *Erlebnis* este un concept căruia Husserl îi conferă un sens cu totul particular, ceea ce face ca el să fie aproape imposibil de redat în limba română, în toată bogăţia lui originală. Asupra acestui concept fenomenologic s-ar putea scrie un întreg eseu, din care n-ar trebui să lipsească o istorie a sa. O astfel de prezentare istorică cititorul o poate găsi în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editat de Joachim Ritter, vol. 2: D-F, Schwabe & Co, Basel 1972, pp.702–711.

Erlebnis şi *erleben* au devenit cu adevărat termeni filozofici abia spre mijlocul secolului trecut, cu deosebire în ceea ce priveşte teoria cunoaşterii, dar rădăcinile lor coboară în secolul al XVIII-lea, avînd legături chiar cu un anumit vocabular mistic (mai exact spus, romantic-panteist). „‚Erleben' heißt zunächst ‚noch am Leben sein, wenn etwas geschieht'. Von daher trägt das Wort den Ton der Unmittelbarkeit, mit der etwas Wirkliches erfaßt wird, die keiner fremden Beglaubigung bedarf und aller vermittelnden Deutung vorhergeht. Das Erlebte ist stets das Selbsterlebte, dessen Gehalt sich keiner Konstruktion verdankt" (*op.. cit.*, p.703). Faptul că trimite la o trăire nemijlocită care se poate dispensa de orice analiză critică şi care este capabilă să intre în contact cu adevărata realitate explică preluarea termenului de către gînditorii romantici, aflaţi într-o ireductibilă opoziţie cu limbajul critic-raţionalist al epocii Luminilor şi, mai ales, al lui

Kant. Astfel, *Erlebnis* este apropiat de concepte precum *Ahndung, Gefühl, Erregung, innere Stimmung, Innigkeit, Hineinleben*. Referinţa la experienţa trăită nemijlocit este deci evidentă.

Prima definiţie a termenului o găsim în a treia ediţie a operei lui W.T. Krugs, *Encyklopädisches Lexikon in bezug auf die neuste Literatur und Geschichte der Philosophie*, din 1838 (primele două ediţii nu conţineau conceptul de *Erlebnis*). Krugs afirmă textual: „Erlebnis heißt alles, was man selbst erlebt (empfunden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat. Solche Erlebnisse sind also die Grundlage der eigenen Erfahrung" (*op. cit.*, p. 705). Un sens asemănător îl conferă conceptului H. Lotze în a sa *Metaphysik*, din 1841. Cu toate acestea, într-o operă uluitoare din 1856, Lotze aduce completări, care vizează lărgirea definiţiei iniţiale. *Erlebnis* nu mai desemnează acum doar fundamentul subiectiv al experienţei, ci tocmai realitatea propriu-zisă a acesteia: „Erlebnisse sind daher die Sinnesempfindungen, räumlichen Anschauungen, Lust- und Unlustgefühle, die Anschauung des Absoluten" (*op. cit.*, p. 705).

Dar cel care va clasiciza termenul în spaţiul german va fi Dilthey, autorul unei adevărate teorii a trăirii. În 1905, Dilthey publică celebra sa carte, *Das Erlebnis und die Dichtung*, o pătrunzătoare analiză a operelor lui Lessing, Goethe, Novalis şi Hölderlin, după ce cu aproape douăzeci de ani mai înainte publicase o altă carte fundamentală, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. *Erlebnis* şi *erleben* în viziunea lui Dilthey sînt doi termeni identici, care desemnează un act în care ceea ce este „trăit" şi experimentat face corp comun cu actul însuşi: „Im Erlebnis — spune Dilthey — ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins" (*op. cit.*, p. 707). Acestea două sînt prin urmare, inseparabile.

Husserl va conferi conceptului de *Erlebnis* un sens cu totul nou. Nu este o pură întîmplare că el se delimitează net de Dilthey şi de viziunea acestuia asupra ştiinţelor spiritului în cartea sa din 1911, *Filozofia ca ştiinţă riguroasă*. La Husserl, *Erlebnis* este în primul rînd un act al conştiinţei. Întrucît aceasta din urmă este, prin definiţie, intenţională (*Bewußtsein von etwas*), *Erlebnis* va fi o trăire, o stare intenţională a conştiinţei, un act (prin care aceasta se îndreaptă către un obiect, vizîndu-l), o „experienţă". *Erfahrung* (experienţă) şi *Erlebnis* sînt, aşadar, legate între ele

într-un anumit fel, tot aşa cum „trăirea" este un element fundamental al actului conştiinţei. Comentînd asupra acestui punct, Lee Hardy afirmă în cuvîntul său introductiv la traducerea în limba engleză a cărţii prof. Elisabeth Ströker: „The German words *Erfahrung* and *Erlebnis* present a special problem for translators of German philosophical texts. Both words can be translated as «experience». But they have different emphases. In *Erfahrung* the emphasis lies on the active conduct of one's perceptual experience in the interest of finding something out. In *Erlebnis* the emphasis falls on passivity, the experience of an event over which one has little control. Husserl uses *Erlebnis* to refer to a mental process that one undergoes in the course of experience. Indeed some Husserl translators have proposed translating *Erlebnis* as «lived mental process». I have decided to avoid the barbarism of «lived mental process» and translate both terms as «experience» (*Translator's Note* la *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. XI).

Lévinas şi Peiffer, traducătorii francezi ai *Meditaţiilor carteziene*, traduc *Erlebnis* prin *état vécu* (ceea ce în limba română ar fi stare trăită, în sensul unei pasivităţi despre care vorbea şi Hardy anterior). Paul Ricoeur a tradus *Erlebnis* prin *vécu* (în glosarul său de termeni husserlieni întîlnim: „*Erlebnis, erleben, Erlebnisstrom = le vécu, vivre, flux du vécu*").

Prin urmare, trăirea conştiinţei (*Erlebnis*) este un act al conştiinţei prin care ea intenţionează ceva (vizează un anumit obiect) cu menţiunea că accentul cade în acest caz pe pasivitatea implicată într-un asemenea act. Dificultăţile traducerii acestui termen (*Erlebnis*) în limba română sînt aproape insurmontabile, pentru simplul motiv că termenul „trăire" trimite aproape involuntar la trăirism şi toate conotaţiile sale spiritualiste. A elimina această confuzie este un prim pas absolut indispensabil corectei înţelegeri a conceptului de *Erlebnis*. Un filozof raţionalist ca Husserl nu are nimic de-a face cu un vocabular total străin de domeniul său. Cititorul este de aceea rugat să păstreze permanent vie conştiinţa imposibilităţii redării perfecte a acestui concept husserlian în limba română. În mod analog, am ales pentru *Erlebnisstrom* sintagma fluxul actelor conştiinţei (Lee Hardy îl traduce prin *stream of experience*, iar Lévinas şi Peiffer au ales *flux du vécu*).

Rezumînd cele spuse pînă acum, este esenţial de reţinut faptul că, în filozofia lui Husserl, toate actele conştiinţei (*Erlebnisse*) se raportează în mod intenţional la un obiect (noemă), făcînd astfel parte dintr-un flux al conştiinţei. Actele sînt, aşadar, „o conştiinţă despre un anumit obiect" (*Bewußtsein von etwas*) şi au propria lor temporalitate. Comentînd sintagma *intentionales Erlebnis*, P. Janssen afirmă: „Jedes Erlebnis hat seine eigene Erlebniszeitlichkeit. Es ist, was es ist, in einem beständigen Fluß von Retentionen und Protentionen. In ihr ist das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem Vorher und Nachher bewußt. Der Titel intentionales Erlebnis wird von Husserl im cartesischen Sinne so weit gefaßt, daß er jedes, Ich nehme wahr, Ich erinnere mich, Ich phantasiere, Ich urteile, fühle, begehre, will mitumspannt" (în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 711).

49. *Geltungsbewußtsein* în sens de conştiinţă „valorizantă", care „acordă" valabilitate (valoare) obiectelor percepute şi experimentate.

50. „Devalorizare" în sens de refuz de a mai acorda de la sine valabilitate (sau valoare), suspendare a valabilităţii (valorii) acordate în mod „naiv" în atitudinea naturală.

51. ἐποχή înseamnă literal abţinerea de la formularea unei judecăţi sau a unei decizii definitive. Husserl a făcut din acest termen unul dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei transcendentale. Exegezele pe marginea semnificaţiei sale sînt imposibil de citat în mod exhaustiv, însuşi Husserl a avut nevoie de un anumit timp pentru a-şi preciza cu claritate descoperirea. Astfel, el consacră pagini întregi reducţiei transcendentale în *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*; cu toate acestea, între îndoiala carteziană şi ἐποχή mai persistă încă asemănări care vor fi rediscutate ulterior în mod critic de Husserl, preocupat de a delimita metoda fenomenologică de cea a lui Descartes. Subcapitolele 31 şi 32 din *Idei, I*, sînt lămuritoare în această privinţă. Ulterior (mai ales în *Meditaţii carteziene*), filozoful german va face un pas înainte, adăugînd o a doua ἐποχή, alături de cea eidetică (transcendentală): este vorba despre ἐποχή tematică (a se vedea Meditaţia a cincea). Ea trebuie pusă în legătură cu introducerea problemei intersubiectivităţii, care apare abia în acest stadiu final al meditaţiilor husserliene (pentru detalii suplimen-

tare, a se consulta *Introducerea* prof. Elisabeth Ströker la ediţia sa din *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, pp. XXVII).

Reducţia fenomenologică suspendă prin urmare atitudinea naturală. Fără a nega sau a aneantiza complet lumea, ea o pune doar între paranteze. Orice existenţă „transcendentă" — lumea naturală, obiectualităţile de tot felul, ştiinţele naturale şi cele ale spiritului — intră sub incidenţa acestei suspendări provizorii, care are doar scopul de a găsi fundamentul absolut cert pe care să se poată sprijini judecăţile noastre. În urma reducţiei, rezultă că singurul „reziduu" neatins de această devalorizare universală este conştiinţa. Comentînd această întoarcere fundamentală operată de filozoful german, un exaget al său afirmă: „Husserl a nommé ἐποχή cette opération qui suspend la thèse du monde. Ce terme signifie arrêt, et on le traduit le plus souvent par suspension: suspension de l'attitude naturelle, de la croyance aux choses, de la thèse du monde. Or, il ne s'agit ni de nier, avec les sceptiques, l'éxistence ou la connaissance du monde naturel, ni de fonder, à la manière de Descartes, sur la certitude inébranlable du *cogito*, l'ordre d'un édifice métaphysique; on s'éfforce simplement de rendre la conscience consciente d'elle-même dans son rapport aux choses" (Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, Paris, Seghers, 1965, pp. 34–35). Conştiinţa este absolută, iar lumea, contingentă; aceasta este marea descoperire a fenomenologiei husserliene. Ceea ce reducţia transcendentală pune în lumină este raportul dintre conştiinţă şi obiectele sale intenţionale, precum şi limitele atitudinii naturale. De acestea din urmă ne putem da seama doar trecînd în planul superior al atitudinii transcendentale, în care întreaga lume exterioară devine un simplu fenomen. Reducţia este apoi, în acelaşi timp, o metodă (tipic fenomenologică) şi o reflecţie asupra metodei (a se vedea pentru detalii suplimentare Daniel Christoff, *op. cit.*, p. 36).

Excelente comentarii asupra diferitelor semnificaţii ale conceptului de ἐποχή pot fi găsite de cititorul interesat la Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, pp. 17, 55, 59–65, 67, 69, 76–77. Prof. Ströker subliniază: „The transcendental reduction requires, as part of its own procedure, the pregiveness of the world, so that the world can then, in a certain way, be transcended. The transcendental reduction can be in-

itiated only by beginning with the world — and it can only be understood in terms of what it is and what it yields with respect to the world insofar as it leads beyond the world. This reduction must be radically conceived and universally executed: not only are the individual validities of being to fall under the epoché, but also the general thesis of the natural attitude is to be bracketed and the belief in the world as a whole inhibited. In the transcendental reduction I do not negate the world, as if I were a sophist; neither do I doubt the existence of the world, as if I were a skeptic; rather I exercise the phenomenological epoché with the intention, however, of leaving the being of the world undecided, so that it can become for me the object of phenomenological interrogation" (*op. cit.*, p. 63).

Detalii suplimentare despre ἐποχή mai pot fi găsite în I. M. Bocheński, *op. cit.*, pp. 23–24 şi 29–30 şi în Arion L. Kelkel şi René Schérer, *Husserl*, Paris, PUF, 1971, pp. 44–57.

Pentru o înţelegere mai bună a drumului parcurs de Husserl în elaborarea viziunii sale despre reducţia transcendentală, trebuie consultate subcapitolele 56–62 din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*, în care Husserl vorbeşte despre „reducţiile fenomenologice" (la plural!). Acestea se referă la punerea între paranteze a ştiinţelor naturii şi ale spiritului, la existenţa lui Dumnezeu (şi ea afectată de ἐποχή), la logica pură ca mathesis universalis care suferă şi ea devalorizarea universală. În ceea ce priveşte diferenţa dintre ἐποχή şi îndoiala carteziană, *Meditaţiile carteziene* vor aduce precizări esenţiale. Este important să reţinem, nu în ultimul rînd, că prin aplicarea reducţiei transcendentale, eu devin un simplu „spectator dezinteresat", obiectiv şi imparţial. ἐποχή înseamnă, aşadar, o totală lipsă de „prejudecăţi" (presupoziţii), o libertate totală (şi faţă de tradiţia filozofică!).

52. A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden *op. cit.*, p. 208.

53. Aceasta este semnificaţia autentică a ceea ce filozoful german numeşte „puritatea transcendentală" (*transzendentale Reinheit*).

54. Comentînd acest din urmă fragment, Roman Ingarden afirmă: „Streng gesprochen darf auf Grund des bisher Gesagten nur folgendes behauptet werden: ‚Infolgedessen setzt tatsächlich

die von mir erfaßte natürliche Existenz der Welt — der Welt, von der ich lediglich reden darf — die Existenz des reinen *ego* und seiner *cogitationes* als eine an sich frühere Existenz voraus'" (*op. cit.*, p. 209).

55. Experienţa transcendentală de sine este în realitate o analiză critică reflexivă a eului propriu (a conştiinţei sale intenţionale, precum şi a obiectelor sale corelative. O spune Husserl însuşi într-un rezumat al *Conferinţelor pariziene*: „Fortgehende Selbstbesinnung als zusammenhängende Selbsterfahrung und konsequente Enthüllung und reine Deskription der typischen Modi der intentionalen Erlebnisse und ihrer vermeinten (erscheinenden, gedachten, gewerteten usw.) Gegenständlichkeiten, genau so wie sie bewußt sind" (în *Husserliana I*, p. 190). Prin urmare, sînt indicate astfel două direcţii ale descrierii şi experienţei transcendentale: pe de-o parte, trăirile intenţionale ale conştiinţei şi, pe de altă parte, corelativele lor (*als reine Gemeintheiten*). Această experienţă transcendentală de sine care nu este posibilă decît în cadrul atitudinii transcendentale îmi permite să devin conştient de faptul că toate obiectele lumii nu sînt pentru mine decît simple *cogitata* ale actelor mele intenţionale, iar subiectivitatea transcendentală (dezvăluită în urma aplicării consecvente a reducţiei universale) reprezintă în fapt instanţa originară care conferă sens şi valabilitate, sau cu cuvintele precise ale lui Husserl, „die Urstätte aller Seinsbewährung und Sinngebung". Experienţa transcendentală de sine permite, aşadar, să descoperim în subiectivitatea transcendentală acel fundament absolut cert, dincolo de care nu se mai poate merge.

Cu alte cuvinte, fiecare trăire a conştiinţei (*Erlebnis*) are o esenţă proprie şi un conţinut particular care pot fi analizate în ele însele şi în raport cu corelativele lor intenţionale (după schema *ego-cogito-cogitatum*). A se vedea, de asemenea, subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică şi conştiinţa pură ca domeniu de investigaţie al fenomenologiei") din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I.*

56. A se vedea şi Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 62–64. Christoff comentează: „Dans les actes de la conscience, on distinguera donc trois «directions» — trois moments — de l'intentionnalité: intention actuelle de la chose, dans la perception, protention dans l'attente, dans l'anticipation, rétention dans le maintien du passé

immédiat qui fonde le souvenir et la remémoration. Ces trois «moments» ou, mieux, ces trois actes d'une seule conscience constituent dans leur complexité mobile ce que Husserl nomme «le présent vivant»" (*op. cit.*, p. 63).

57. Un comentariu interesant pe această temă poate fi găsit (oarecum în mod surprinzător) la Benjamin Fundoianu în *Conştiinţa nefericită*, Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 107–132, în eseul său dedicat lui Husserl (mai exact, *Meditaţiilor carteziene*).

58. În privinţa diferenţei dintre metoda lui Descartes şi cea a lui Husserl, a se consulta subcapitolul 32 al *Ideilor directoare pentru o fenomenologie*. Îndoiala carteziană nu pune între paranteze întreaga lume obiectivă, nu permite cu adevărat depăşirea atitudinii naturale naive. Reducţia lui Husserl nu e un demers pur negativ, ci — pentru a prelua inspirata formulare a prof. Ströker, „eine Methode der Sinnklärung von Seinssetzungen", o metodă de clarificare a sensului tuturor actelor prin care noi „afirmăm", „punem" existenţa lumii. Aceasta demonstrează că între Husserl şi Descartes există nu numai o diferenţă de radicalism al demersurilor lor filozofice, ci şi de sens, de orientare, însă pe fondul unei afinităţi de adîncime.

59. Am preferat să traduc acest termen prin viaţă psihică (în loc de viaţă a sufletului), aşa cum au făcut, de altfel, şi traducătorii francezi ai *Meditaţiilor*.

60. Am preferat să traduc aici *Geltungen* prin valorizări, întrucît este vorba despre toate actele prin care noi acordăm valabilitate (valoare) existenţei obiectelor lumii.

61. Conceptul de transcendent capătă în ansamblul fenomenologiei husserliene conotaţii particulare, care exclud din principiu orice referinţă la vreun principiu extramundan, transcendent acestei lumi. Cît de delicată este noţiunea de transcendenţă la Husserl putem vedea din următorul comentariu al prof. Ströker: „The distinction between immanence and transcendence has its place within the natural attitude. In epistemology, however, it hides an unavoidable ambiguity. This ambiguity is conditioned by the fact that the real object, even though it is transcendent with respect to its corresponding immanent objects, nonetheless does not lie entirely outside of the intending act. Oherwise it would remain fundamentally unknowable"

(*op. cit.*, p.51–52). În viziunea lui Husserl, obiectele sînt — dacă putem spune astfel — simultan transcendente şi imanente conştiinţei (mai exact, actelor sale). Încă în *Cercetări logice*, el afirma că ar fi o mare eroare aceea de a stabili o distincţie netă între obiectele „pur şi simplu imanente" (sau intenţionale) şi obiectele „reale" sau „veritabile" (transcendente) care ar corespunde primelor. Astfel de confuzii au fost posibile de-a lungul timpului tocmai datorită echivocului termenilor de imanenţă şi transcendenţă, iar fenomenologia husserliană aduce în această privinţă cîteva necesare clarificări. Este absurd să încercăm a separa obiectul intenţional („imanent") de cel „real" („transcendent"), ele sînt fundamental legate între ele. Atunci cînd vorbim despre un obiect intenţional, nu afirmăm prin aceasta neapărat că acesta există în realitate, ci doar faptul că el este obiectul unei intenţii, al unei vizări. De aceea, este legitim să se vorbească despre o „imanenţă intenţională" (în raport cu conştiinţa), ceea ce diferenţiază net fenomenologia lui Husserl de filozofia lui Kant (pentru detalii suplimentare, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp.50–53).

62. Pentru alte detalii, a se vedea şi observaţiile lui Roman Ingarden, *op. cit.*, pp.210–211.

63. Lévinas şi Peiffer traduc literal prin *transcendance d'inhérence irréelle*, ceea, ce, după părerea mea, este departe de a corespunde sensului originar vizat de Husserl. În această privinţă, îi sînt recunoscător doamnei Elisabeth Ströker pentru a mă fi ajutat să descifrez mai exact intenţia originară a lui Husserl. Traducerea termenilor *reell* şi *irreell* ridică mari probleme, întrucît nu pot fi redate toate semnificaţiile avute în vedere de filozoful german. În această privinţă, Lee Hardy comentează: „In describing the contents of mental acts, Husserl makes reference to their *reelle* components. By this he means to distinguish such components of mental acts from the objects that are intended within them as well as the sense by which they intend those objects. One must distinguish between the object that appears, the sense of the act in which the object appears, and the manifold appearings of the object. The latter are the *reelle* components of the act. I have translated *reelle* simply as «real» (*Translator's Note*, în Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p.XI).

Comentînd la rîndul său raportul obiect real — obiect ideal la Husserl, Camil Petrescu afirmă: „Îndeosebi, l-a preocupat pe Husserl conţinutul ideal, intenţional, al actelor logice, aşa-numita de el *obiectitate* (*Gegenständlichkeit*) ca să o deosebească de obiect, în sensul real, cu toată problema sensului deosebirii dintre obiectele reale şi cele intenţionale. (...) Se iveşte aici o confuzie pe care Husserl vrea să o risipească neapărat, fiindcă o deosebire făcea şi scolastica între obiectul mental, intenţional, imanent conştiinţei şi obiectul real, transcendent. Cel dintîi este negreşit ireal; Husserl nu acceptă teza scolastică a unui obiect mintal, despărţit de obiectul real şi totuşi real şi el (căci nu e posibilă, decît o singură realitate)", Camil Petrescu, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică", în *Doctrina substanţei*", Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, pp. 277, 299.

Cu alte cuvinte, atunci cînd îmi reprezint în mintea mea un anumit obiect, acesta este prezent într-un mod „imanent" conştiinţei mele (el este prezent în actul conştiinţei mele). Îmi reprezint un anumit obiect înseamnă prin urmare că am o anumită reprezentare a acestuia în mintea mea (în conştiinţa mea), indiferent de existenţa reală sau de nonexistenţa acestuia. El nu este decît un simplu obiect intenţional, mental şi nu se află necesarmente în afara conştiinţei mele. O reprezentare a unui anumit obiect poate fi, aşadar, posibilă, chiar şi atunci cînd obiectul respectiv nu are o existenţă propriu-zisă. Din punct de vedere fenomenologic, aceasta din urmă este secundară. De multe ori, se afirmă în grabă că acesta este un obiect imanent, dar principala sa caracteristică este faptul că e înainte de toate un obiect intenţional. Componentele cu adevărat imanente ale actelor intenţionale ale conştiinţei nu sînt intenţionale; ele constituie aceste acte, neavînd însă un caracter intenţional.

64. Referitor la raportul dintre fenomenologie şi teoria cunoaşterii, Elisabeth Ströker afirmă: (Husserl's) project is not the doubting of knowledge that, in the natural attitude, has every right not to be doubted. Rather it is the grasping of what takes place and must take place in all knowledge so that knowledge can achieve what we take it to achieve. Thus, for Husserl, the question is not whether knowledge is capable of encountering its object. His question is, rather, how we are to comprehend the

fact that knowledge comes to have validity ascribed to it, and what the talk about its validity and truth means. Only in this respect does Husserl put knowledge in question. Phenomenology puts the achievements of knowledge into question insofar as the sense of its claim to validity remains unclarified. In other words, phenomenology is concerned with the sense of the distinction between valid knowledge and knowledge that merely makes a pretense to validity. The long-standing controversy over the relation between ontology and epistemology is decided by Husserl in favor of the priority of epistemology. For only a critique of knowledge can lead to the clarification of ontological assertions" (*op. cit.*, pp. 50, 53–54).

Aceasta explică şi considerarea fenomenologiei ca „ştiinţă fundamentală" care este chemată să furnizeze fundamentul apodictic pentru o nouă logică şi o nouă epistemologie. Aceasta explică în plus şi *diferenţa calitativă* esenţială dintre fenomenologie şi ontologie sau metafizică. Husserl afirmă în mod clar anterioritatea teoriei cunoaşterii (faţă de metafizică), ceea ce revine la a afirma că orice ontologie trebuie să se bazeze pe o preliminară teorie a cunoaşterii.

65. A se vedea şi subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică şi conştiinţa pură ca domeniu de investigaţie al fenomenologiei") din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I.*

66. În textul original: „einstimmig fortschreitende transzendentale Erfahrung". Traducînd *einstimmig* prin concordant, am urmat sugestia lui Paul Ricoeur din glosarul său de termeni husserlieni (*op. cit.*, p. 522). Lévinas şi Peiffer au folosit şi ei aceeaşi soluţie.

67. A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden, *op. cit.*, pp. 211–212.

68. Husserl a insistat în repetate rînduri asupra destinului unic al acestei ştiinţe de o „singularitate nemaiîntîlnită" care este fenomenologia transcendentală. Încă în 1911, cînd a publicat scurtul dar densul său eseu *Filozofia ca ştiinţă riguroasă*, el afirmase că, într-un anumit fel, fenomenologia a fost „nostalgia secretă a întregii istorii a filozofiei", fiind chemată astfel să orienteze astăzi întregul destin al filozofiei moderne. Singularitatea acestei ştiinţe riguroase ce reprezintă contrariul absolut al tuturor ştiinţelor existente provine tocmai din radicalitatea absolută a demersului

său (*epoché*), din metoda sa şi din folosirea unor concepte singulare (intenţionalitate, evidenţă, conştiinţă intenţională, intuiţie eidetică ş.a.m.d.). Nu în ultimul rînd, originalitatea fenomenologiei rezultă din scopul extrem de ambiţios pe care şi l-a propus (să arate cum se „constituie" obiectele lumii, să dea o bază sigură tuturor ştiinţelor empirice, să schiţeze fundamentul unei noi ontologii, să „corecteze" demersul cartezian şi cel kantian etc.). Prin urmare, ar fi vorba şi despre schiţarea unei noi teorii a cunoaşterii, a spaţiului şi a timpului, despre o nouă logică şi o nouă psihologie şi, nu în ultimul rînd, despre o nouă viziune asupra istoriei, schiţată abia spre sfîrşitul vieţii sale, în *Criza ştiinţelor europene*. De asemenea, Husserl avea convingerea fermă că numai o nouă filozofie avînd o întemeiere riguroasă şi un conţinut univoc determinat (în care n-ar mai fi loc pentru ceea ce el numea cu relativ dispreţ *private Meinungen und Anschauungen*, opinii şi concepţii personale) ne-ar mai putea salva din dezordinea spirituală în care am ajuns astăzi. Fenomenologia transcendentală are, de aceea, misiunea „istorică" de a furniza întregii omeniri un conţinut de evidenţe apodictice.

69. O completare a acestui fragment în *Husserliana I*, p.240 (*69*, 10).

70. Această problemă a intersubiectivităţii transcendentale reprezintă cheia de boltă a întregului demers husserlian în *Meditaţii carteziene* şi va fi tratată pe larg în Meditaţia a cincea. Acuzaţia de solipsism a planat ani de-a rîndul asupra fenomenologiei transcendentale (începînd cu etapa *Ideilor directoare pentru o fenomenologie, I*). Un comentariu avizat asupra solipsismului transcendental şi a căilor prin care Husserl încearcă să treacă dincolo de el poate fi găsit de cititorul interesat la Elisabeth Stroker, *op. cit.*, pp. 117–146.

71. Aceasta formează în realitate conţinutul experienţei transcendentale de sine. Fiecare trăire a conştiinţei care face parte din fluxul acesteia are o esenţă proprie, care poate fi analizată în particularitatea ei. Analiza intenţională se poate realiza însă în două direcţii: noematică (ţinînd de obiectul intenţional) şi noetică (ţinînd de actul conştiinţei, prin care aceasta vizează obiectul respectiv). Dezvăluirea structurilor intenţionalităţii care leagă cele două „versante" ale analizei este principalul rezultat al Meditaţiei a doua.

72. Există şi o variantă iniţială diferită a acestui început de frază: „Ar fi o mare eroare să se afirme că..." (în *Husserliana I*, p.240).

73. Cu alte cuvinte, este vorba despre credinţa „naivă" proprie atitudinii naturale în valabilitatea (indiscutabilă) a existenţei lumii şi obiectelor ei.

74. De la atitudinea naturală la cea transcendentală.

75. În sensul de a se raporta intenţional la ea.

76. În privinţa intenţionalităţii ca trăsătură fundamentală definitorie a conştiinţei, a se vedea subcapitolul 84 („Intenţionalitatea ca temă fundamentală a fenomenologiei"), din *Idei, I.*

77. În mod curent, *erfassen* înseamnă: a prinde, a apuca, a cuprinde, a include, a înţelege, a pricepe, a sesiza. În glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce *erfassen* prin *saisir* (iar *Erfassung* prin *saisie*). Lévinas şi Peiffer traduc prin *actes perceptifs*. În sens larg, în limbajul fenomenologic, a sesiza un obiect înseamnă a-l observa, a-l remarca, a-l percepe, a-l aprehenda.

78. În textul original: „ohne die natürliche Seinssetzung mitzuvollziehen". Lévinas şi Peiffer traduc această parte prin: „sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquée dans la perception spontanément accomplie". La rîndul său, Lee Hardy traduce *Seinssetzung* prin „positing of being". Referitor la acest concept, prof. Ströker afirmă: „Even though the real, actually existing object is not inside but outside consciousness, its reality cannot be established apart from those acts of consciousness in which it «counts as» an actually existing object, those acts in which is is referred to, believed, and in judgement explicitely posited. It is precisely this referring to being and positing of being, and the already implicit belief in being, that are placed in question by critical epistemology. A belief in being is merely co-performed within all objectifying intentions, and only within such intentions does it have its own proper function" (*op. cit.*, pp. 61).

Setzung este prin urmare o „punere" (a existenţei), o „instituire" a ei, pe care o realizăm spontan în atitudinea naturală, un act tetic.

79. Cunoscut, în sens de prezent conştiinţei, conştientizat.

80. Lévinas şi Peiffer traduc aceasta prin: „Le fait que le moi réflexif n'éffectue pas l'affirmation existentielle de la perception spontanée de la maison...".

81. Eul transcendental nu mai este impregnat de credinţa „naivă" proprie atitudinii naturale. A fi „spectator dezinteresat" reprezintă astfel o cerinţă esenţială a demersului fenomenologic. Abţinîndu-mă de la credinţa (naturală) în valabilitatea existenţei lumii devin astfel un spectator „neimplicat".

82. Descrierea obiectivă este una dintre caracteristicile fundamentale ale demersului fenomenologic. Comentînd această trăsătură definitorie a fenomenologiei, I. M. Bocheński afirmă: „In der Forschung soll das Denken ausschließlich auf den Gegenstand gerichtet sein mit vollständiger Ausschaltung alles Subjektiven. Ferner, soll das phänomenologische Schauen deskriptiv beschreibend sein. Das heißt, der Gegenstand soll auseinandergelegt, seinen Teilen nach beschrieben, analysiert werden" (*op. cit.*, pp. 26, 30).

Husserl însuşi adăugase într-o notă pe marginea textului de faţă: „das Gesehene rein als solches, als was und wie" (în *Husserliana I*, p. 240).

83. Este vorba, desigur, despre viaţa conştiinţei care se raportează intenţional la lume.

84. Inhibă, în sens de pune între paranteze, suspendă.

85. Este vorba despre atitudinea naturală.

86. Sfera egologică rămîne neatinsă în urma reducţiei transcendentale.

87. A se vedea pentru mai multe detalii *Introducerea* prof. Ströker la ediţia *Meditaţiilor carteziene* pe care a îngrijit-o (*op. cit.*, pp. XVII).

88. Lévinas şi Peiffer traduc *herausgemeint* prin *objectivés*, ceea ce pare a fi destul de departe de originalul german, care se referă mai degrabă la actul vizării unui anumit obiect în particular.

89. În textul original: *erfassend*. Aceasta trimite la un act de sesizare, de „cuprindere", la o percepţie (a unui obiect).

90. A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 212–214).

91. Aşa după cum se poate observa, concreteţea *ego*-ului este formată din universalitatea infinită a vieţii sale intenţionale (trăiri ale conştiinţei) şi obiectele intenţionale corelative (în calitate de *cogitata*).

92. În sens de: care uneşte o trăire a conştiinţei (*Erlebnis*) cu alta.

93. Lévinas şi Peiffer traduc prin *unité objective*. La rîndul său, Ricoeur traduce *gegenständlich* prin *objectif*, o soluţie desigur corectă, dar care nu redă întregul sens vizat de Husserl. Nu e lipsit de interes de menţionat faptul că, în textul său dedicat filozofului german, Camil Petrescu traduce *Gegenständlichkeit* prin „obiectitate" (la fel precum N. Bagdasar), care înseamnă ceva mai mult decît o simplă entitate obiectivă. Am ales pentru traducerea de faţă termenul de obiectual (respectiv obiectualitate), care sugerează tocmai esenţa unui obiect, ceea ce-l face pe acesta să fie un obiect în sensul deplin al cuvîntului.

De altfel, la Husserl există o anumită diferenţă între *Gegenstand* şi *Objekt* care de obicei au acelaşi sens. *Gegenstand* este obiect (de la ob-iect!) al percepţiei sau al reprezentării, aşa cum se prezintă el, împreună cu toate caracteristicile sale. Comentînd această diferenţă, Ricoeur afirmă: „Le *Gegenstand* est le vis-à-vis de la perception et de ses actes apparentés, donc de l'attention au sens strict (*erfassen, auf-etwas-achten*); L'*Objekt* est le vis-à-vis de la conscience sous toutes ses formes (chose et valeur)" (*op. cit.*, p. 119).

94. Cu alte cuvinte: într-o multiplicitate de aspecte legate între ele prin raporturi precis determinate, care formează unitatea obiectului perceput.

95. Intenţionalitatea apare încă la scolastici (sf. Toma a preluat-o şi el la rîndul lui!). Referitor la aceasta, Jacques Maritain afirma: „Il y a certes plus de sept siècles que cette découverte a été faite. On pourrait aussi noter la dépendance où certains aspects caractéristiques de la phénoménologie semblent se trouver à l'égard de Duns Scot, en particulier de sa théorie des idées et de l'*esse objectivum*" (Jacques Maritain, *op. cit.*, pp. 199–200).

Maritain afirmă chiar că noţiunea de intenţionalitate, în transformarea pe care a cunoscut-o (prin redefinirea sa în sens fenomenologic, de către adepţii „neocartezianismului" contemporan) şi-a pierdut eficienţa şi valoarea.

96. Sinteza, identificarea şi constituirea sînt legate între ele, formînd nucleul dur al fenomenologiei transcendentale a lui Husserl. La acesta se adaugă problemele genezei (active şi

pasive). Intenţionalitatea lui Husserl are drept principală caracteristică faptul că este *constituantă, sinnstiftend.* Obiectele sînt „constituite" de către operaţiunile „donatoare de sens" ale intenţionalităţii. Aceste probleme vor fi tratate pe larg în următoarele două meditaţii.

97. Lévinas şi Peiffer traduc *Zeitlichkeit* prin durată, ceea ce nu corespunde întru totul originalului german.

98. *Erscheinung* în sens de manifestare, apariţie, fenomen, prezentare. Lévinas şi Peiffer traduc prin *phénomène* şi *présentation* (uneori ei aleg însă *apparition, apparence*). Lee Hardy traduce prin *appearance.*

99. Este vorba despre legături între cogitaţii care constituie *o* unitate, *o* conştiinţă unitară.

100. Cu alte cuvinte, identic în multiplicitatea apariţiilor sale.

101. A se vedea nota 63. În cazul de faţă s-ar putea spune că obiectul este imanent conştiinţei în mod intenţional. Întreaga problemă trebuie legată de raportul noesă-noemă.

102. Mai exact spus, despre identitatea obiectului intenţional, perceput în mod treptat şi unilateral, sub o multiplicitate de aspecte diferite între ele.

103. Pentru o clarificare a termenului „sintactic" la Husserl, a se vedea subcapitolul 11 („Obiectivităţi sintactice şi substraturi ultime. Categorii sintactice") din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I.*

104. Întreaga viaţă a conştiinţei compusă din fluxul actelor sale (orientate după triada *ego-cogito-cogitatum*) şi din multiplicitatea modurilor de conştiinţă prin care percepem obiectele este ea însăşi o sinteză universală care cuprinde la rîndul său toate sintezele particulare. Forma ei fundamentală este conştiinţa imanentă universală a timpului.

105. Lévinas şi Peiffer traduc această sintagmă prin „actes perceptifs de l'attention".

106. Percepţia oricărui obiect este mereu incompletă, „inadecvată"; de aceea, ea rămîne întotdeauna perfectibilă. În mod obişnuit, noi nu percepem decît anumite laturi sau aspecte ale acestuia, rămînînd deschisă posibilitatea apariţiei unor noi determinaţii ale obiectului. De aceea, orice percepţie actuală este neîncetat însoţită de un anumit orizont de nedeterminare, obiectul nefiind dat niciodată în mod total sau definitiv. El este

doar un pol de identitate în multiplicitatea aspectelor sale (a modurilor sale de apariţie), un substrat al actelor noetice, însă funciarmente diferit de celebrul „obiect în sine" incognoscibil al lui Kant. Prin urmare, se poate afirma că obiectul intenţional nu are aceeaşi „existenţă absolută" ca actul conştiinţei constituante, ci posedă doar o existenţă „relativă" (cu un anumit orizont de nedeterminare, ce cuprinde potenţialităţi încă neactualizate, dar actualizabile).

107. A se vedea Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 62–67.

108. Cu alte cuvinte, care se actualizează, care sînt „trezite la viaţă" permanent. Husserl foloseşte aici un verb specific: *wecken* (literal, a trezi).

109. Analiza intenţională luată în acest sens este doar o primă etapă, care va fi urmată apoi de analiza constituirii genetice. Prof. Ströker comentează: „At this point it became clear that the actuality and potentiality of intentional experiences not only are related to each other as what is thematically given to what is co-given in its horizon, but also and above all are related to each other in a temporal way. Thus intentional analysis is to be further developed into a procedure for revealing earlier constitutive layers of sense and for disclosing those anonymous sense-bestowing pre-accomplishments that have already entered into the objective unities whose constitution is complete. Only by doing so does intentional analysis become genetic analysis of constitution" (Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 146–147).

110. Cu alte cuvinte, fiecare fază a percepţiei nu revelează decît un singur aspect, o singură latură a obiectului.

111. Lévinas şi Peiffer traduc această sintagmă prin „ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même".

112. Altfel spus, de către evidenţa pe care o putem obţine în urma explicitării orizonturilor intenţionalităţii constituante.

113. În textul original: *Erscheinungen*. Are sensul de apariţii, manifestări, fenomene. A se vedea şi nota 98.

114. Cu alte cuvinte, de îndată ce trecem de la generalitatea nedefinită (lipsită de determinaţii particulare) a obiectului intenţional la determinarea sa mai exactă.

115. A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 214–215).

116. A se vedea şi *Husserliana I*, p. 241 (*89*, 5).

117. Sintezele de confirmare reprezintă o etapă esenţială a constituirii obiectului într-un proces practic nelimitat. Experienţa „demonstrativă" este în acest context indisolubil legată de sintezele de confirmare. Comentînd asupra acestei probleme fundamentale a fenomenologiei husserliene, prof. Ströker afirmă: „It is identifying syntheses of coincidence of object-noemata belonging to different types that constitute the syntheses of confirmation. Such syntheses also condition the possibility of always being able to return to the object, of constituting it again and again as the same object against a changing background of experience. These syntheses also show, however, that the positing of the object's reality is never final, that its synthesis of confirmation can never be finalized, and that, with respect to its mode of being, it is an object only in the essentially infinite progress of an ongoing constitution" (*op. cit.*, p. 111).

118. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 108–109.

119. Cu alte cuvinte, ea este întotdeauna acompaniată de preintenţii şi cointenţii nerealizate, neîmplinite, al căror sens vizat nu a fost realizat.

120. În textul original: *Synthese der Einstimmigkeit*. A se vedea şi nota 117.

121. Referitor la complexa problemă a constituirii obiectualităţilor şi a eului pur, unul dintre punctele esenţiale ale fenomenologiei husserliene, a se vedea şi Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 103–106, 146–165. De asemenea, Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 50–55, Arion Kelkel şi René Schérer, *op. cit.*, pp. 57–64.

Toate actele conştiinţei „constituie" obiectualităţile ei. Avem de-a face astfel cu sinteze în care conştiinţa constituie unitatea unei entităţi intenţionale, mai exact, în calitate de aceeaşi unitate (identică), ce se poate prezenta sub mai multe aspecte. La limită, fenomenologia lui Husserl ajunge astfel la concluzia că întreg universul este rezultatul unei neîncetate constituiri intenţionale (de aceea, se spune că Husserl a elaborat un idealism constitutiv transcendental).

122. În textul original: *gesetzte*. Pentru *Setzung*, a se vedea nota 78.

123. Este vorba, firește, despre analiza modului în care sînt „constituite" obiectele.

124. Husserl însuşi se întreabă (într-o notă făcută pe marginea manuscrisului său) dacă această problemă esenţială nu intervine cumva prea tîrziu în mersul meditaţiilor sale. Este important să reţinem faptul că unul dintre scopurile principale ale acestei penultime meditaţii este acela de a completa idealismul transcendental (schiţat în linii mari în primele trei meditaţii), printr-o introducere a problemelor genetice (geneza activă şi geneza pasivă). Se trece, prin urmare, dintr-o dimensiune statică într-una dinamică. Husserl ajunge astfel la concepţia unui eu în calitate de pol identic al tuturor trăirilor conştiinţei sale (*Erlebnisse*), i.e. ca un pol identic în fluxul permanent al cogitaţiilor sale, un substrat de habitualităţi, un substrat al proprietăţilor sale permanente, urmînd anumite legi ale composibilităţii.

125. Este vorba despre autoconstituirea transcendentală a eului pur.

126. În textul original: *Habitualitäten*. Lévinas şi Peiffer folosesc în mod constant forma latină (*habitus*) care înseamnă literal aspect exterior, înfăţişare, fel, formă, conformaţie, poziţie, dar şi fel de a fi, stare, natură, caracter propriu, dispoziţie. Sensul vizat de Husserl este însă acela de proprietăţi permanente.

127. A se vedea şi observaţiile lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 215–218).

128. În sensul unei luări originare de cunoştinţă (*Kenntnisnahme*).

129. A se vedea şi Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 159–162.

130. Despre variaţia eidetică, prof. Ströker afirmă: „From that point on, the intuition of essence would occur instead within a process where all possible variations of an example were freely simulated and run through in imagination. This process would be carried out up to the very limits of what is conceivable given the nature of the example, culminating in a synthesis of coincidence of that which remains invariant throughout all such modification. The essence, or *eidos*, then is nothing but this invariant" (*op. cit.*, p. 74).

131. Este vorba, desigur, despre posibilităţile de modificare a percepţiei obiectului.

132. A se vedea şi subcapitolul 3 din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*, în care Husserl vorbeşte pentru prima dată despre intuiţia eidetică. Despre *Wesensschau* ca o deviză funda-

mentală a fenomenologiei, I. M. Bocheński afirmă: „Die Hauptregel der phänomenologischen Methode ‚zu den Sachen selbst!' bedeutet zunächst, daß man diese Sachen geistig sehen soll. Die phänomenologische Methode ist eine Methode der Intuition, des geistigen Schauens. Nach den Phänomenologen liegt ein solches Schauen überhaupt jeder wahren Erkenntnis notwendigerweise zugrunde. Schauen kann man aber nur das Gegebene. Das Schauen selbst aber ist ein (innerliches, geistiges) Aussprechen des Phänomens. Hierzu ist folgendes zu bemerken: die Intuition wird sowohl dem diskursiven Erkennen als auch der Abstraktion entgegengestellt. Wir verstehen unter Intuition ein direktes, aber *nicht* ein erschöpfendes Erfassen des Gegenstandes" (*op. cit.*, pp. 25–26). A se vedea şi Nicolae Bagdasar. *Teoria cunoştinţei*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, pp. 442–446).

133. Termenul german este *Kompossibilität*. Composibil înseamnă a fi posibil în acelaşi timp. Comentînd pe marginea acestui termen, Camil Petrescu adaugă: „Înăuntrul acestui «ego transcendental» se reconstituie eidetic tot universul, dar fireşte că avem de-a face cu un univers de pure posibilităţi. Totuşi, acest univers imanent de pure posibilităţi are legile lui esenţiale şi necesare apriorice, acelea ale coexistenţei şi succesiunii egologice ale composibilităţii. Legile generale ale composibilităţii sînt, după Husserl, legile cauzalităţii, termen căruia el îi preferă, în sfera transcendentală, pe cel de motivare" (*op. cit.*, p. 309).

134. A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, p. 218).

135. Pentru detalii asupra intuiţiei categoriale, a se vedea comentariul prof. Ströker (*op. cit.*, pp. 72–73). De asemenea, subcapitolul 10 din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I.*

136. Întreaga meditaţie a cincea va fi dedicată intersubiectivităţii transcendentale, ca o etapă finală şi cheie de boltă a demersului fenomenologic.

137. Apercepţia este un termen folosit pentru prima oară de Leibniz care face o distincţie netă între percepţii (stările de conştiinţă de care nu sîntem conştienţi) şi apercepţii (stările de care sîntem conştienţi). Prin urmare, în viziunea lui Leibniz, apercepţia este conştiinţa reflexivă a stărilor interne prin care ceea ce este difuz în conştiinţă este reprezentat în mod clar şi distinct. Termenul a fost folosit apoi şi de Kant, la care apercepţia desem-

nează o facultate a conştiinţei de a fi conştientă de sine. Kant distinge apoi apercepţia empirică de cea transcendentală (pură), care cuprinde orice diversitate într-o unitate a sintezei, reprezentînd astfel condiţia unităţii oricărei cunoaşteri.

138. Pentru mai multe detalii despre geneza activă şi pasivă, precum şi despre legătura ei cu ansamblul operei lui Husserl, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 149–159. Este important de notat faptul că tema genezei active şi pasive trebuie pusă în legătură cu celelalte probleme precum: actualitate şi potenţialitate, orizonturile intenţionalităţii, modurile în care obiectele sînt date conştiinţei. În acest context, *die passive Selbstgegebenheit* poate fi considerată ca o descoperire fundamentală a lui Husserl.

139. Este vorba, firește, despre conştiinţă şi lumea exterioară.

140. Între idealismul transcendental al lui Husserl şi cel al lui Kant există cîteva deosebiri majore, însă pe fondul unei afinităţi de adîncime (subliniate mai ales de criticii lui Husserl!). Pentru acesta din urmă, nu se mai pune problema existenţei unui obiect în sine, incogniscibil, accentul principal căzînd pe investigarea operaţiunilor constitutive ale conştiinţei (obiectele sînt considerate doar în calitatea lor de *cogitata*, de corelative intenţionale ale conştiinţei). A vorbi atunci despre o lume care se „ascunde" în spatele aparenţelor devine un nonsens pentru fenomenolog, preocupat doar să descrie articulaţiile fenomenelor care se prezintă conştiinţei (a se vedea şi nota 40).

Deşi problema condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii rămîne şi la Husserl în centrul atenţiei, metoda fenomenologică conduce în final la un nou concept de *a priori*.

141. Lévinas şi Peiffer traduc *Fremderfahrung* prin *expérience de l'autre*. Am preferat sintagma „experienţa alterităţii", pentru simplul motiv că „celălalt" este tocmai *alter ego*, alteritatea, ceea ce e diferit (străin) de mine. Sintagma „experienţa celuilalt" ar fi fost într-un anumit mod echivocă, cu atît mai mult cu cît Husserl foloseşte termenul *Fremdes* (şi nu *der Andere*). Cu toate acestea, *die Fremderfahrung* rămîne acea experienţă prin care eu îl experimentez pe „celălalt" (pe baza unei „aprezentări" şi „cuplări", aşa după cum se va vedea mai tîrziu).

142. Pentru un comentariu avizat asupra acestei probleme, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 117–146. Problema depăşirii solipsismului transcendental e tratată de Husserl pentru

prima dată abia în *Meditaţii carteziene*. În *Criza ştiinţelor europene* el va reveni apoi asupra ei, legînd-o însă de un context nou, şi anume de schiţarea unei filozofii a istoriei. Există, se pare, fragmente (mai ales în manuscrisele încă nepublicate din arhiva Husserl) care par să indice faptul că Husserl simţea nevoia de a pune un accent mai mare pe faptul că alteritatea nu este o simplă oglindire, reflectare a eului propriu, aşa cum ar putea să se înţeleagă la o lectură superficială a *Meditaţiilor carteziene*.

143. În textul original: „sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende". Lévinas şi Peiffer traduc prin: „Les autres se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent".

Husserl face apoi o distincţie între *Körper* şi *Leib*, care în limbajul curent desemnează aproximativ acelaşi lucru (corp fizic). Lévinas şi Peiffer traduc *Körper* prin *corps*, iar *Leib* prin *corps organique*, tocmai pentru a marca distincţia dintre cele două. De menţionat şi faptul că Husserl foloseşte şi termenul *Körperleib*, practic intraductibil în limba română. Am optat pentru traducerea lui *Körper* prin corp şi a lui *Leib* prin trup.

144. În textul original: *Eigenheitssphäre*. Lévinas şi Peiffer traduc acest termen prin *sphère propre d'appartenance* (e interesant de notat că tot prin sferă proprie de apartenenţă a tradus şi Camil Petrescu — a se vedea *op. cit.*, p. 311). Prin aceasta, Husserl desemnează tocmai sfera a ceea ce-mi aparţine prin esenţă, sfera „propriului". Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 131–134.

145. În glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce *eigen, Eigenheit, Eigensein, Eigenwesen* prin *propre, spécificité, être propre, essence propre*.

În legătură cu ἐποχή tematică, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 134–136. Trebuie reţinut faptul că ea este o a doua etapă care are loc pe fundalul primei reducţii transcendentale şi care reprezintă momentul decisiv al constituirii intersubiectivităţii transcendentale, pornind de la sfera proprie a *ego*-ului.

146. Lévinas şi Peiffer traduc *Geltungseinheiten* prin *unités de signification valables*.

147. În textul original: *naive Seinsgeltung*. Este vorba despre valabilitatea pe care o acordăm, în atitudinea naturală, existenţei

obiectelor exterioare contingente. Husserl foloseşte permanent termenul „naiv" ca opus cunoaşterii ştiinţifice. Pentru alte detalii, a se vedea subcapitolul 39 din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I.*

148. În textul original: *eigenheitliche Natur.* Lévinas şi Peiffer traduc prin *nature qui m'appartient.* Sintagma desemnează acea sferă a „propriului" care rezultă în urma aplicării celei de-a doua reducţii (tematice).

149. A se vedea nota 143.

150. Chinestezia desemnează totalitatea senzaţiilor care reflectă mişcările omului, mişcările corpului său.

151. În textul original: *eigenheitlich reduziertes Leib.* Este vorba şi în acest caz despre un corp redus la sfera sa proprie din care face parte nici un obiect transcendent lui.

152. Mai exact spus, în calitate de corelativ al conştiinţei intenţionale constituante.

153. În sensul de ceea ce-mi aparţine, de ceea ce-mi este propriu în mod esenţial.

154. Pentru mai multe detalii asupra conceptului de originaritate, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 108–110.

155. În textul original: *intentionale Leistungen.* Este vorba despre rezultatele operaţiunilor constitutive ale conştiinţei în cadrul experienţei alterităţii.

156. În textul original: *Universum des Selbsteigenen*, sfera proprie (de apartenenţă).

157. Mai exact spus, întemeiat pe acel prim strat primordial, care a fost evocat anterior.

158. Mai exact spus, un mod de conştiinţă în care obiectul este dat în „original", „în persoană".

159. A se vedea şi Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 138–145. Ideea esenţială este aceea că *alter ego* nu-mi este dat în mod direct (în originaritatea lui), ci indirect, prin intermediul aprezentării mele care porneşte de la corpul „celuilalt".

Prin urmare, primul pas în constituirea lumii obiective (unice) îl reprezintă aprezentarea „celuilalt", a cărui experienţă interioară îmi rămîne însă străină, inaccesibilă. Cuplul originar (*ego — alter ego*) va conduce apoi la formarea unei comunităţi unice şi universale de monade. Să mai notăm, în sfîrşit, că Husserl foloseşte

aici doi termeni distincţi care vor fi de acum înainte fundamentali în elucidarea mecanismelor experienţei alterităţii: este vorba despre prezentare (*Präsentation*) şi aprezentare (*Appräsentation*).

160. Altfel spus, abia aprezentarea de către mine însumi a unei alte sfere originale (aparţinînd celuilalt) conferă acestuia din urmă sensul de „celălalt" (*alter ego*). Tot ea mă face conştient pentru prima dată de coexistenţa unui *alter ego*.

161. Complexitatea desemnează totalitatea trăsăturilor psihofizice care caracterizează o persoană.

162. Mai exact spus, cu propriul meu corp aflat „aici". „Aici" şi „acolo" fac parte dintr-un sistem de referinţă în centrul căruia se află corpul meu.

163. În textul original: *analogisierende Auffassung*. Este vorba deci despre un act de aprehendare (Ricoeur traduce *Auffassung* prin *appréhension*!), de sesizare a unui obiect străin sau a unei fiinţe străine. Aceasta este tocmai perceperea lui în cadrul unei experienţe a alterităţii.

164. În textul original: *als Analogon von Eigenheitlichem*. Cu alte cuvinte, „celălalt" nu poate fi conceput decît ca avînd o sferă proprie asemănătoare sferei mele proprii.

165. Husserl foloseşte aici termenul specific *Weckung*, pe care Lévinas şi Peiffer îl traduc prin *évocation*.

166. În legătură cu semnificaţia termenului „ireal", a se vedea nota 63.

167. Este vorba aici despre o pătrundere prin empatie în sfera celuilalt.

168. În textul original: *Ich-Du-Akte*. Lévinas şi Peiffer traduc prin *actes allant de moi à toi*. Sensul acestora este însă total diferit de raportul dialogic dintre un eu şi un tu, aşa cum apare el în textele lui Martin Buber (mai ales, în *Ich und Du*).

169. *Lebenswelt* este un concept-cheie pentru înţelegerea corectă a mesajului pe care Husserl ni l-a transmis în ultima sa carte, *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*. Pierderea legăturii cu această „lume a vieţii" a reprezentat punctul de plecare al unei întregi evoluţii a ştiinţei occidentale care a culminat cu pozitivismul reducţionist al secolului al XIX-lea şi începutului de secol XX. Pentru alte detalii, a se vedea capitolul 2, subcapitolul 9 (h) din *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*. A se vedea, de asemenea, Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 165–209.

170. În textul original: *die Vorgegebenheit*, adică faptul de a fi deja dat (în calitate de entitate constituită).

171. În textul original: *anschauungsferne Begriffe*). Aşa după cum ştim, fenomenologia transcendentală conferă un nou sens intuiţiei, care devine acum fundament al cunoaşterii. Vechea opoziţie dintre intuiţie şi gîndire (cunoaştere raţională) dispare astfel în fenomenologia husserliană, în care intuiţia are un rol esenţial în „umplerea" intenţiilor. Acestea sînt la început vide, urmînd a fi „umplute" abia ulterior, printr-un proces de verificare şi confirmare.

172. În legătură cu raportul dintre fenomenologie, metafizică şi teoria cunoaşterii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 215–221. Este important de reţinut însă că prioritatea pe care Husserl o acordă teoriei cunoaşterii faţă de metafizică nu este în realitate decît o altă expresie a priorităţii absolute a fenomenologiei, ca fundament al tuturor ştiinţelor de fapte. Singura filozofie radicală nu poate fi decît fenomenologia transcendentală, „cea mai radicală formă a cunoaşterii de sine", „izvor al oricărei cunoaşteri", singura ştiinţă cu o întemeiere absolută riguroasă, fundament al unei noi ontologii.

BIBLIOGRAFIE

Comentariile despre opera lui Husserl formează o literatură compactă aproape imposibil de parcurs în mod exhaustiv. De la dispariţia filozofului în 1938 şi pînă astăzi, interesul pentru fenomenologia husserliană n-a încetat să dea naştere unor exegeze ample sau unor perspective punctuale aplicate. Fenomenologia are astăzi o circulaţie mondială; există cercuri fenomenologice în toate continentele lumii, sînt editate reviste prestigioase (începînd cu celebra *Analecta husserliana* şi terminînd cu buletine de informare precum *Phenomenology Information Bulletin*). Mai mult chiar, opera vastă a lui Husserl a dat naştere unei fireşti specializări exegetice, care se află de altfel în perfect acord cu normele şi criteriile de raţionalitate ale comunităţii ştiinţifice. Într-un cuvînt, posteritatea lui Husserl este copleşitoare. Premoniţia sa din 1930 (*„Ich bin der Zukunft sicher..."*) s-a adeverit pe deplin.

În aceste condiţii, prezentarea unei bibliografii a exegezei operei lui Husserl este prin definiţie sortită unei unilateralităţi şi incompletitudini funciare. Am ales totuşi în continuare cîteva dintre cele mai importante studii despre opera lui Husserl care au apărut în ultimii 50 ani, cu dorinţa de a pune la dispoziţia cititorului interesat un *minim* ghid de lectură. Prin urmare, bibliografia de faţă nu are decît ambiţia de a fi o minimă orientare în adevăratul labirint care este astăzi exegeza operei husserliene.

AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*, Den Haag, 1970.

AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.

ANDREW, K. W., *The Giveness of Self and Others in Husserl's Transcendental Phenomenology*, în: *Journal of Phenomenological Psychology 13*, 1982.

ASEMISSEN, H. U., *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, 1957.

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *E. Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989.

BIEMEL, W., *Husserls Encyclopedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, în: *TP 12*, 1950.

BIEMEL, W., *Die entscheidenden Phasen in der Entfaltung von Husserls Philosophie*, în: *ZPF 13*, 1959.
BIEMEL, W., *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag, 1972.
BIEMEL, W., *Reflexionen zur Lebensweltthematik*, în: *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag, 1972.
BOCHEŃSKI, I.M., *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, Bern, 1954.
BOEHM, R., *Zum Begriff des „Absoluten" bei Husserl*, în: *ZPF 13*, 1959.
BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, 1968.
BREDA, H. L., van, (ed.), *Problèmes actuels de la phénomenologie. Actes du colloque international de phénoménologie*, Bruxelles, Paris, 1952.
BREDA, H. L. van, (ed.), *Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs*, în: Breda şi Taminiaux (editori), 1959.
BREDA TAMINIAUX (ed.), *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*, La Haye, 1959.
BREDA TAMINAUX (ed.), *Edmund Husserl. 1859–1959*, La Haye, 1959.
BROEKMAN, J. M., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, 1963.
CARR, D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston (Ill.), 1974.
CARR, D., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1987.
CHRISTOFF, D., *Husserl ou le retour aux choses*, Paris, 1965.
CLAESGES, U., HELD, K., (ed.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972.
DREYFUS, H. L., (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.), London, 1982.
ELEY, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1962.
ELLISON, F. A., McCORMICK, P. (ed), *Husserl. Expositions and Appraisals, Notre Dame* (Ind.) / London, 1977.
FARBER, M., *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge (Mass.), 1943.
FINK, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, în: KSt., XXXVIII, 1933.
FINK, E., *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*. Den Haag, 1966.
FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1 u. 2*, Dordrecht / Boston / London, 1988.
FOLLESDAL, D., *Husserl's Notation of Noema*, în: *The Journal of Philosophy*, 66, 1969.
GADAMER, H. G., *Die phänomenologische Bewegung*, în: *PRdsch 11*, 1963.
GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, 1968.
GURWITSCH, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston (Ill.), 1966.

HARTMANN, K., *Abstraction and Existence in Husserl's Phenomenological Reduction*, în: *JBSP 2*, 1971.
HARTMANN, K., *Metaphysics in Husserlian Phenomenology*, în: *JBSP 16*, 1985.
HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Hagg, 1966.
HELD, K., *Einleitung zu: E. Husserl. Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, 1985.
HERING, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, 1926.
HOLENSTEIN, E., *Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie*, în: *TF 13*, 1971.
HOLENSTEIN, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, 1972.
HUSSERL, E., *Revue Internatinale de Philosophie 1 (1938/1939) No. 2. (Gedächtnis-Nummer zu Husserls Tod)*, 1939.
HUSSERL, E., *Husserl. Troisième colloque philosophigue de Royaumont*, Paris, 1959.
IHDE, D., ZANER, R. M., (ed.), *Interdisciplinary Phenomenology*, The Hague, 1977.
IJSSELING SAMUEL, (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1990.
INGARDEN, R., *Bemerkungen zum Problem Idealismus — Realismus*, în: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, JPPF, Ergänzungsband*, 1929.
INGARDEN, R., *Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden*, Krakau, în: *Husserliana, I*, 1950.
INGARDEN, R., *Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl*, în: Breda / Taminiaux (ed.), 1959.
INGARDEN, R., (ed.), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968.
JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag, 1970.
JANSSEN, P., *Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, în: *Claesges / Held* (ed.), 1972.
JANSSEN, P., *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Freiburg / München, 1976.
JEANSON, F., *La phénoménologie*, Paris, 1952.
KELKEL, L., SCHERER, R., *Husserl*, Paris, 1964.
KERN, I., *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl*, în: *TP 24*, 1962.
KERN, I., *Kant und Husserl*, Den Haag, 1964.
KOCKELMANS, J. J., *A First Introduction into Husserl's Phenomenology*, Pittsburg / Louvain, 1967.
KOLAKOWSKI, L., *Husserl and the Search for Certitude*, New Haven / London, 1975.
LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloh, 1963.

LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt, 1968.
LANDGREBE, L., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, 1982.
LAPOINTE, F. H., *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894–1979). Preceded by a Bibliography of Husserl's Writings*, Bowling Gree (Ohio), 1980.
LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930.
LEVINAS, E., *En découvrant l'éxistence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967.
LYOTARD, J. -F., *La phénoménologie*, Paris, 1954.
MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974.
MARITAIN J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, 1963.
MARX, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München, 1987.
MEIST, K. R., *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, în: *ZPF 34*, 1980.
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
MERLEAU-PONTY, M., *Eloge de la philosophie*, Paris, 1953.
MOHANTY, J. N., *Edmund Husserl. Theory of Meaning*, The Hague, 1976.
MOHANTY, J. N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1985.
MURALT, de A., *L'idée de la phénoménologie. L'Exemplarisme husserlien*, Paris, 1958.
NOACK, H., (ed.), *Husserl*, Darmstadt, 1973.
PEURSEN, C. A., van, *Phenomenology and Reality*, Pittsburg / Louvain, 1972.
RICOEUR, P., *Introduction*, în: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.
RICOEUR, P. *Etudes sur la Méditations Cartésiennes de Husserl*, în: *Revue Philosophique de Louvain 52*, 1954.
RICOEUR, P., *Phénoménologie et herméneutique*, în: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 1. 1975.
SCHERER, R., *La phenomenologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, 1967.
SCHUTZ, A., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, în: *PRdsch 5*, 1957.
SCHUTZ, A., *Husserl's Importance for the Social Sciences*, în: Breda / Taminiaux (ed.), 1959.
SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, 1977.
SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th., *Phänomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, în: *Hst 1*, 1984.
SEPP, H. R. (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg / München, 1988.

SOKOLOWSKI, R., *The Formation of Husserl's Concept* of *Constitution*, The Hague, 1964.
SOKOLOWSKI, R., *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston. (Ill.), 1974.
SOKOLOWSKI, R. (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Washington, 1988.
SPIEGELBERG, H., *Der Begriff der Intentionalität in der Skolastik, bei Brentano und bei Husserl*, în: *Philosophische Hefte 5*, 1936.
SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vol, The Hague, 1960.
SPIEGELBERG, H., *The Context of Phenomenological Movement*, The Hague / Boston / London, 1981.
STEGMULLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1978.
STEIN, E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, în: *Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1929.
STRASSER, St., *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, în: *ZPF 29*, 1975.
STRÖKER, E., „Einleitung" în: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1977.
STRÖKER, E., (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls*, Frankfurt a. Main, 1979.
STRÖKER, E., *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Frankfurt a. Main, 1987.
STRÖKER, E., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a. Main, 1987.
STRÖKER, E., *Husserl and Philosophy of Science*, ed. by Lee Hardy, Washington, 1988.
STRÖKER, E., *Phenomenology as First Philosophy: Reflections on Husserl*, în: *Sokolowski* (ed.), 1988.
STRÖKER, E., (cu JANSSEN, P.), *Phänomenologische Philosophie*, München, 1989.
SZILASI, W., *Einführung in die Phänomenologie E. Husserl*, Tübingen, 1963.
TAMINIAUX, J., *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, în: *RPL 54*, 1956.
THEVENAZ, P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phenomenologie*, Neuchâtel, 1966.
TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, 1962.
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967.
VELKLEY, R., *Husserl*, în: *Leo Strauss and John Cropsey, History of Political Philosophy*, Chicago, 1987.
YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague / Boston / London, 1982.

PRESCURTĂRI FOLOSITE

HSt	*Husserl Studies*
JBSP	*The Journal of the Britsh Society for Phenomenology*
KSt	*Kant-Studien*
PRdsch	*Philosophische Rundschau*
RPL	*Revue Philosophique de Louvain*
TP / TF	*Tijdschrift voor Philosophie. / Tijdschrift voor Filosofie*
ZPF	*Zeitschrift für Philosophische Forschung*

GLOSAR

Glosarul de faţă a fost întocmit cu scopul de a da cititorului o minimă perspectivă asupra variantelor de traducere a conceptelor fundamentale pe care le foloseşte Husserl în *Meditaţii carteziene*. Prin urmare, el nu are ambiţia de a fi un glosar exhaustiv de termeni fenomenologici (husserlieni) în general. Pentru completare, cititorul interesat poate consulta glosarul întocmit de Paul Ricoeur la sfîrşitul traducerii sale din *Idei directoare pentru o fenomenologie pură, I*, 1950, Paris, Gallimard, pp. 519–530.

Abstufung	gradaţie
Abwandlung	modificare
Adäquation	adecvare
Aktualität	actualitate
Analogon	analogon
Analyse	analiză
— intentionale	— intenţională
— phänomenologische	— fenomenologică
Andere, der	celălalt
Animalia	fiinţe
Anschauung	intuiţie
— kategoriale	— categorială
— passive	— pasivă
— verbildlichende	— prefigurantă
apodiktisch	apodictic
Apodiktizität	apodicticitate
Apperzeption	apercepţie
Appräsentation (des Anderen)	aprezentare (a celuilalt)
Assoziation	asociere
— paarende	— prin cuplare
Auffassung	percepere, sesizare, aprehendare
— analogisierende	— asimilantă (prin analogie)
Auslegung	explicitare
— intentionale	— intenţională
— transzendental-phänomenologische	— transcendental-fenomenologică
ausweisen	a demonstra
Bedeutung	semnificaţie

Begründung	întemeiere
— absolute	— absolută
Besonderung	particularizare
Bewährung	confirmare
Bewußtsein	conştiinţă
Bewußtseinsakt	act al conştiinţei
Bewußtseinsaktualität	actualitate a conştiinţei
Bewußtseinserlebnis	trăire a conştiinţei
Bewußtseinsleben	viaţă a conştiinţei
— konstituierendes	— constituantă
Bewußtseinsweise	mod de conştiinţă
Boden (der transzendentalen Erfahrung)	teren (al experienţei transcendentale), fundament
cogitationes	cogitaţii
cogitatum	cogitatum
cogito	cogito
cogito-cogitatum	cogito-cogitatum
Deckung	acoperire, identificare
Deskription	descriere
— eidetische	— eidetică
— transzendentale	— transcendentală
durchstreichen	a bifa
Echteit	autenticitate
Ego	ego
— absolutes	— absolut
— monadisches	— monadic
— primordiales	— primordial
— reduziertes	— redus
— transzendentales	— transcendental
— ego cogito	— ego cogito
Egologie	egologie
eidetisch	eidetic
Eidos	eidos
eigen	propriu
Eigenheit	specificitate
Eigenheitssphäre	sferă proprie (sfera propriului)
Eigensein	fiinţă proprie
Eigenwesentlichkeit	esenţă proprie
Einfühlung	empatie
Einklammerung (der objektiven Welt)	punere între paranteze (a lumii obiective
Einstellung	atitudine, teză
— natürliche	— naturală
— transzendentale	— transcendentală
einstimmig	concordant
Einstimmigkeit	concordanţă
— der Erfahrung	— a experienţei

Enthüllung	dezăluire
Epoché	epoché
— abstraktive	— abstractivă
— phänomenologische	— fenomenologică
— thematische	— tematică
— transzendentale	— transcendentală
Erfahrung	experienţă
— äußere	— exterioară, externă
— einstimmige	— concordanţă
— sinnliche	— sensibilă, senzorială
— transzendentale	— transcendentală
Erfahrungsglaube	credinţă (în valabilitatea experienţei)
erfassen	a percepe, a sesiza, a aprehenda
Erfassung	percepţie, sesizare, aprehendare
Erfüllung	umplere, realizare
Erkenntnis	cunoaştere, cunoştinţă
Erlebnis	trăire a conştiinţei
— intentionales	— trăire intenţională a conştiinţei
Erlebnisstrom	flux de trăiri ale conştiinţei
Erscheinung	apariţie, manifestare, fenomen
Erscheinungsweise	mod de apariţie
Es selbst	el însuşi (în persoană)
Evidenz	evidenţă
—adäquate	— adecvată
— apodiktische	— apodictică
— prädikative	— predicativă
— ursprüngliche	— originară
Fremdappräsentation	aprezentare a celuilalt
Fremderfahrung	experienţă a alterităţii
Fremdsubjekt	subiect străin
Fremdwahrnehmung	percepţie a celuilalt
Gegebenheit	faptul de a fi dat (al unui obiect)
Gegebenheitsweise	modul de a fi dat (al unui obiect)
Gegenstand	obiect
— intentionaler	— intenţional
— vermeinter	— vizat
Gegenständlichkeit	obiectualitate
Gegenwartsfeld	cîmp al prezentului
gelten	a fi valabil
Geltung	valabilitate, valoare
Geltungsphänomen	fenomen de valabilitate
Genesis	geneză
— aktive	— activă
— passive	— pasivă
Gliederung	articulaţie
Habitualität	habitualitate
Horizont (der Intentionalität)	orizont (al intenţionalităţii)

Identifikation (als eine Grundform der Synthesis)	identificare (ca formă fundamentală a sintezei)
Identitätspol	pol de identitate
Intentionalität	intenţionalitate
Intersubjektivität	intersubiectivitate
— monadologische	— monadologică
— transzendentale	— transcendentală
Intuition (v. Anschauung)	intuiţie
— eidetische	— eidetică
— reine	— pură
Kinästhese	chinestezie
Kompossibilität	composibilitate
konstituieren	a constitui
konstituierend	constituant
Konstitution	constituire
— originale	— originală
— phänomenologische	— fenomenologică
— transzendentale	— transcendentală
Körper	corp
Körperleib	corp organic, trup
Körperlichkeit	corporalitate
Leben	viaţă
— intentionales	— intenţională
— psychisches	— psihică
Lebenswelt	lumea vieţii
lebendige (Gegenwart)	(prezent) viu
Leib	trup, corp organic
Leiblichkeit	corporalitate (organică)
Leistung	operaţiune, rezultat
Mannigfaltigkeit	multiplicitate
meinen	a viza, a intenţiona
Meinung	intenţie, vizare, intenţionare (a unui obiect)
Mitmeinung	cointenţie, covizare
Monade	monadă
Monadengemeinschaft	comunitate de monade
Motivation	motivare, cauzalitate
Natur	natură
— intersubjektive	— intersubiectivă
— konstituierte	— constituită
— primordiale	— primordială
noematisch	noematic
Noema	noemă
Noesis	noesă
noetisch	noetic

Objekt (v. Gegenstand)	object
Objektivität	entitate obiectivă, obiectivitate
Paarung	cuplare
Phantasie	imaginaţie
Phänomen	fenomen
Phänomenologie	fenomenologie
— eidetische	— eidetică
— genetische	— genetică
— konstitutive	— constitutivă
— statische	— statică
— transzendentale	— transcendentală
Potentialität	potenţialitate
Präsentation	prezentare
Primordialkörper	corp primordial
Primordialsphäre	sferă primordială
Protention	protenţie
radikal	radical
— radikale Sebstbesinnung	— reflecţie radicală de sine
real	real
reell	real (se referă doar la componentele actelor conştiinţei)
Reduktion	reducţie
— eigenheitliche	— la sfera proprie
— phänomenologische	— fenomenologică
— transzendental-phänomenologische	— transcendental-fenomenologică
Reflexion	reflecţie
— natürliche	— naturală
— transzendentale	— transcendentală
Retention	retenţie
Sachverhalt	stare de lucruri
Seiende	existent
Sein	existenţă, fiinţă
Seinsanspruch	pretenţie de existenţă
Seinsauslegung	explicitare a existenţei (unui obiect)
Seinsgeltung	valabilitate de existenţă (valoare de existenţă)
Seinsgewißheit	certitudine a existenţei (unui obiect)
Seinsglaube	credinţă (în valabilitatea existenţei unui obiect)
Seinshorizont	orizont de existenţă
Seinsmodus	mod de existenţă
Seinssetzung	punere, instituire, afirmare, postulare a existenţei
Seinssphäre	sferă de existenţă
— transzendentale	— transcendentală

Seinssinn	sens de existenţă (existenţial)
Seinsstellungnahme	afirmare a (valabilităţii) existenţei (unui obiect)
Selbstapperzeption	apercepţie de sine
Selbstauslegung	autoexplicitare
— transzendentale	— transcendentală (a *ego*-ului)
Selbstbesinnung	reflecţie de sine, autoreflecţie
Selbsterfahrung	experienţă de sine
— transzendentale	— transcendentală
Selbstkonstitution	autoconstituire
Sinn	sens
Sinnesauslegung	explicitare a sensului
Sinneshorizont	orizont de sens
Sinnesschicht	strat de sens
Sinnesübertragung	transfer de sens
Sinngebung	acordare de sens
sinnlich	sensibil, senzorial
Solipsismus	solipsism
— transzendentaler	— transcendental
Sosein	mod de a exista
Sozialität	socialitate
Subjektivität	subiectivitate
— transzendentale	— transcendentală
Synthesis	sinteză
— aktive	— activă
— identifizierende	— identificatoare
— der Einstimmigkeit	— de concordanţă
— konstitutive	— constitutivă
— pássive	— pasivă
Tatsache	fapt
Tatsachenwissenschaften	ştiinţe de fapte
transzendent	transcendent
transzendental	transcendental
Transzendenz	transcendenţă
— immanente	— imanentă
— objektive	— objectivă
— primordiale	— primordială
Umwelt	mediu, lume înconjurătoare
Urmonade	monadă primordială
ursprünglich	originar
Ursprünglichkeit	originaritate
Urstiftung	întemeiere originară
Urteil	judecată
— unmittelbares	— nemediată, nemijlocită
— mittelbares	— mediată, mijlocită
Übertragung	transfer

Vereinzelung	individualizare
Vergegenwärtigung	reprezentare
Vergemeinschaftung	formare a unei comunităţi
vermeinen	a prezuma, a viza
Vermeinte, das	ceea ce este prezumat, vizat
Vormeinung	preintenţie
Vorurteil, Vor-Urteil	presupoziţie, pre-judecată
Vorurteilslosigkeit	lipsă de presupoziţii (de pre-judecăţi)
Wahrnehmung	percepţie
Wahrnehmungsfeld	cîmp de percepţie
Welt	lume
— fremde	— străină, a celorlalţi
— intersubjektive	— intersubiectivă
— konstituierte	— constituită
— primordiale	— primordială
Wesen (v. Eidos)	esenţă
Wesensanalyse	analiză eidetică
Wirklichkeit	realitate
Wirklichkeitsanspruch	pretenţie de realitate
Wirklichkeitsphänomen	fenomen de realitate
Wissenschaft	ştiinţă
— apriorische	— aprioricâ
— egologische	— egologică
— phänomenologische	— fenomenologică
Wissenschaftsbegründung	întemeiere a ştiinţei
Zeitbewußtsein	conştiinţă a timpului
Zeitlichkeit	temporalitate
— immanente	— imanentă
— reale	— reală
Zusammengehörigkeit	apartenenţă
zusammenhängend	coerent
Zuschauer	spectator
— interessierter	— interesat
— unbeteiligter	— neimplicat
Zweifel	îndoială
Zweifellosigkeit	lipsă de îndoială (de certitudine)

Tipărit la «ARTA GRAFICĂ» S.A., Bucureşti

Apărut 1994

Culegere şi paginare HUMANITAS

Luptele spirituale propriu-zise
ale europenilor se desfăşoară
ca lupte ale filozofiilor,
şi anume între filozofiile sceptice – sau mai curînd
nonfilozofii, care au reţinut numai cuvîntul,
nu însă şi misiunea – şi cele autentice, încă vii.
Vitalitatea lor constă însă în faptul
că ele se luptă pentru sensul lor autentic
şi adevărat şi, prin urmare, pentru sensul
unei veritabile umanităţi.
Tocmai în aceasta constă de fapt
propria noastră problemă, a tuturor celor care
nu sîntem filozofi literaţi, ci, educaţi
de adevăraţii filozofi ai marelui trecut,
trăim întru adevăr şi numai trăind astfel
sîntem şi vrem să fim în propriul nostru adevăr.
Nu putem renunţa la credinţa
în posibilitatea filozofiei ca misiune,
deci în posibilitatea unei cunoaşteri universale.
În această misiune ne recunoaştem chemaţi
în calitate de adevăraţi filozofi.
În filozofarea noastră sîntem, aşadar,
funcţionari ai omenirii.

E. HUSSERL

Criza ştiinţelor europene
şi fenomenologia transcendentală

LEI 2 ...
ISBN 973 28-0471-8